Die

katholischen Briefe,

ausgelegt

von

W. O. Dietlein, lic. th.
Domhülfsprediger.

Erster Theil.

Der zweite Brief Petri.

Berlin, 1851.
Verlag von Wilh. Schultze.
(Wohlgemuth's Buchhandlung.)
Scharrnstraße Nr. 11.

Der
zweite Brief Petri,

ausgelegt

von

W. O. Dietlein, lic. th.

Berlin, 1851.
Verlag von Wilh. Schultze.
(Wohlgemuth's Buchhandlung.)
Scharrnstraße Nr. 11.

Dem Freunde,

Herrn

Lic. Herrmann Reuter,

Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Berlin.

1 Theff. 1, 3.

Vorwort.

Zweierlei Standpunct giebt es, auf den sich der Ausleger eines Schriftwerks stellen kann. Geht er von der Voraussetzung aus, er sei mit Geist und Geschichte dessen, worauf sich die auszulegende Schrift bezieht, bereits durch anderweitige Forschungen vertraut, so wird er in einleitenden Erörterungen aus dem Schatze der schon vorhandenen Kenntniß das Nöthige beibringen, und von hieraus dann zur Erklärung, Beurtheilung, vielleicht Belobung, vielleicht Zurechtweisung, vielleicht Verwerfung der auszulegenden Schrift übergehen.

Die sieben katholischen Briefe haben das Schicksal gehabt, überwiegend in dieser Weise behandelt zu werden. Zur Auslegung derselben pflegte man eine schon im Ganzen so ziemlich fertige Anschauung davon, was es mit dem in ihnen verkündigten Christenthume auf sich habe und wie es mit dessen Entstehung zugegangen sei, mitzubringen. Man kommt in der Regel zu ihnen erst, nachdem man mit Durchforschung der paulinischen Schriften meint abgeschlossen zu haben. An dem Ergebnisse, welches aus diesen festgestellt worden, müssen sich dann die

Urkunden, welche die Namen eines Petrus, Jacobus, Judas, Johannes tragen, messen und richten lassen.

Das Unternehmen, dessen theilweise Ausführung hier vorliegt, befindet sich nun auf diesem Standpuncte nicht. Sondern es ist aus dem Gedanken hervorgegangen, daß es wohl billig sei, die sieben Schriftstücke, um welche es sich handelt, zunächst als das zu nehmen, was sie sind: als Urkunden nämlich, die den Anspruch haben, über die Zeit, welcher sie angehören, ein völlig selbständiges Zeugniß abzugeben. Ihre Glaubwürdigkeit, ihr Werth, mag aus ihnen selbst voraussetzungslos, soweit dies möglich, geprüft werden. Eine Berücksichtigung dessen, was wir aus den paulinischen und aus andern Schriften als gesicherten Beitrag zur Kenntniß jener Zeit gewonnen haben, ist dabei nicht ausgeschlossen. So jedoch, daß eine Wechselwirkung stattfinde, daß das völlig gleiche Recht, sowohl jener als dieser Urkunden, anerkannt werde. Die Billigkeit gegen Paulus selbst erfordert dies. Denn es wäre ja denkbar, daß uns jene überwiegend paulinische Schriftbetrachtung zu mancher Einseitigkeit geführt hätte, von der uns frei zu machen, wir dem Paulus selber schuldig sind. Ist doch unsre Schriftforschung, indem sie auf dem angegebenen Wege fortging, mit der Zeit in einen solchen Zustand gerathen, daß auch von den paulinischen Urkunden kaum eine noch vor Anzweiflung sicher ist, und daß, nicht über das Christenthum überhaupt, sondern auch über das paulinische Christenthum, kaum noch irgend etwas als allgemein anerkannter Satz scheint

gelten zu können. Zwar das äußerste Maß jener anzweifelnden, alles verneinenden Forschung ist Eigenthum einer vereinzelten, schon im Verblühen begriffenen, Schule geblieben, von der man sagen kann: „die große Kunst (wenn auch nicht aller deiner Mitglieder) macht dich rasend". Aber schon der Respect, mit welchem diese Raserei auch von solchen, die sie nicht theilten, eine Zeitlang behandelt zu werden pflegte, ist ein Zeichen, daß unsre Schriftforschung sich nicht eben eines allzugroßen Vorraths an wirklich gesicherten Ergebnissen zu erfreuen hat.

In der vor nun beinahe sechs Jahren erschienenen Schrift: „Das Urchristenthum" hatte ich versucht, nicht nur zur Widerlegung der Baurschen Schule einen Beitrag zu geben, sondern diesen Zweck vor allem dadurch zu fördern, daß ich manches, was die Lehre, die Geschichte, die Verhältnisse, besonders auch die Gegner des Apostels Paulus betrifft, in einer Weise darzustellen bemüht war, welche von Einseitigkeiten, die ich an der herrschenden Auffassung wahrzunehmen glaubte, befreit wäre. Seitdem habe ich mich überzeugt, daß die damals gewählte Form nicht glücklich gewählt war, um gerade diejenigen Gesichtspunkte, auf welche es mir am wesentlichsten ankam, in das rechte Licht zu stellen. Im Vorliegenden nun nehme ich den dort gemachten Versuch von einer ganz andern Seite, und nach einem ganz andern Plane, wieder auf.

Daß es mir gelungen sein möge, etwas darzubieten, was Frucht schafft für die Wissenschaft und für die Kirche, das ist mein Gebet, und meine Hoffnung. „Frühe säe

deinen Samen, und laß deine Hand des Abends nicht ab, denn du weißt nicht, ob dies oder das gerathen wird; und ob es beides geriethe, so wäre es desto besser" (Pred. 11, 6). Doch, Wachsen und Fruchtbringen steht in des HErrn Hand. — Die Weiterführung und Vollendung des hier Begonnenen wird übrigens, wenn Er die nöthige Arbeitskraft und Arbeitszeit gewährt, binnen kurzem erfolgen.

Der zweite Brief Petri.

Einleitung.

Der zweite Brief Petri und die allmähliche Bildung des Kanons.

Unter den Urkunden, aus welchen unser neues Testament besteht, ist der zweite Brief Petri die am meisten, am vielseitigsten, am nachhaltigsten bestrittene. Nicht einmal die Offenbarung des Johannes ist so in jeder Beziehung dem Widerspruche der Kritik unterworfen worden. Ein ungezweifelt uralter Besitzstand pflegte dieser sonst so vielfach beargwohnten Schrift von jeher Schutz zu gewähren; den Namen, den sie an ihre Spitze stellt, hat man ihr nur selten streitig gemacht; wollte man sie dem Apostel Johannes nicht zutheilen, so zog man es doch fast immer vor, einen andern Johannes in der urältesten Kirche zu suchen, mochte aber nicht die Schrift eines Lügenspiels zeihen, den sie mit dem Namen Johannes treibe. Diese Gunst ist dem zweiten Briefe Petri nicht geworden. Die Aechtheit, die Einheit, die Ursprünglichkeit, der innere Werth, die Stellung im Kanon — alles, was bei einer Schrift in Frage kommen kann, wurde in Bezug auf diesen Brief in Zweifel gezogen. Die moderne Kritik sieht es als eins ihrer sichersten Ergebnisse an, daß ein falscher Petrus in später Zeit mit ungeschickter, kurzsichtiger Nachahmung des Briefes Judä dieses Machwerk zu Stande gebracht habe. Auch solche Forscher, welche sich den Kampf gegen die verneinende Kritik zur Lebensaufgabe gestellt hatten, sahen wir mit diesem

Ergebnisse, wenn man auch die Ausdrücke etwas milderte, völlig einverstanden; und ihnen folgend hat mancher darüber abgeschlossen, wie über eine Errungenschaft.

Es bedarf, um in allen diesen Fragen klar zu sehen, einer Menge von Erwägungen, die theilweise der Auslegung des Briefes angehören, theilweise in die Auslegung des Briefes Judä und in die des ersten Petrusbriefes hineinführen, theilweise auf einer Zusammenstellung dessen, was sich aus diesen Auslegungen ergiebt, beruhen müssen. Untersuchungen solcher Art können nicht in einleitender Weise der Auslegung vorangestellt werden; sie müssen bis nach dem Schlusse derselben vorbehalten bleiben. Unabhängig von der Auslegung selbst, und einleitend in sie, kann nur eine von den hieher gehörigen Fragen behandelt werden: die Frage nämlich, wie es sich mit der Anerkennung oder Nichtanerkennung des zweiten Briefes Petri, in der alten Kirche, verhalten habe? wann und wie ihm die Stellung im Kanon zu Theil geworden sei, in welcher wir ihn finden?

Als äußere Zeugnisse über den zweiten Brief Petri hat man aus den ältesten Schriften der Kirche eine Anzahl von Stellen zusammengesucht. Ihre Zahl jedoch, und ihr Inhalt, wenn man sie so in der Vereinzelung betrachtet, ist von so schwacher Beweiskraft, daß es keine allzu große Kühnheit erforderte, wenn es Jemand unternahm, diese Belege der Reihe nach zu beseitigen, erst von einem beliebig späten Zeitpunkt ab die Zeugnisse anzuerkennen, und diesen Zeitpunkt dann auch erst als den Zeitpunkt der Entstehung des gefälschten Machwerks geltend zu machen.

Dies Verfahren werden wir nun aber versuchen, als ein gänzlich bodenloses nachzuweisen. Wir werden zeigen, daß unser Wissen über das Schicksal des zweiten Briefes Petri in der alten Kirche, keineswegs auf so ganz vereinzelten Spuren seiner Anerkennung beruht, wie man es seither dargestellt hat. Im Gegentheil. Die Geschichte, die der zweite Brief Petri bis zur Feststellung des neutestamentlichen Kanons durchlaufen hat, ist eine so reiche, und zugleich, bei näherem Zusehen, eine so durch-

sichtige, daß wir für die Erörterung derselben uns nicht nach Hülfssätzen, etwa aus der sonst bekannten Geschichte des werdenden Kanons, erst umsehen, sondern vielmehr hoffen dürfen, gerade dadurch, daß wir den zweiten Brief Petri auf seinem Wege verfolgen, neues Licht auf die Geschichte des ganzen Kanons fallen zu sehen.

1. Polycarp.

Polycarp schreibt an die Philipper (cp. 3): *Ταῦτα, ἀδελφοὶ, οὐκ ἐμαυτῷ ἐπιτρέψας γράφω ὑμῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης, ἀλλ᾽ ἐπεὶ προεπεκαλέσασθέ με. Οὔτε γὰρ ἐγὼ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ, δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου.* Diese Worte erinnern an 2 Petr. 3, 15 (*καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν.*) Man möge hierin zunächst einen rein zufälligen Anklang finden. Aber Polycarp fügt auch noch hinzu: *Ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν, κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ τῆς ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιςολάς.* Vergleicht man dies mit 2 Petr. 3, 16 (*ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιςολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων*), so zeigt sich freilich, daß Polycarp weit entfernt ist, den Petrus anzuführen; aber er umschreibt ihn, seinem Zwecke gemäß, und selbst seine Umschreibung thut nur solche Wendungen hinzu, die dem Polycarp aus dem Zusammenhange jener Worte bei Petrus, wenn er einmal diese im Sinne hatte, gegenwärtig sein mußten. Daß Paulus seine persönliche und mündliche Lehrthätigkeit durch Briefe ergänzte — dies zu erwähnen, gerade nach dieser Beziehung hin sich umschreibend über die *ἐπιςολαὶ Παύλου* zu ergehen, dazu bot die Art, wie Petrus in dem betreffenden Briefe von seiner eigenen briefstellenden Thätigkeit redet, sehr starke Veranlassung (2 Petr. 1, 15: *σπουδάσω . . . . ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι*). Zugleich erinnert das *βεβαίως* des Polycarp an 2 Petr. 1, 19 und 10; sowie das *περὶ ἀληθείας λόγον* an 2 Petr. 1, 12 und 2, 2. Polycarp fährt dann fort: *εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν*

πίςιν; es liegt hierin eine fast unverkennbare Beziehung auf Jud. 3 und 20, während ἐγκύπτητε an 1 Petr. 1, 12 anspielt; hierauf spinnt sich Polycarps Rede in paulinischen Anklängen weiter und schließt: ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐςι πάσης ἁμαρτίας. Mit den letzteren Worten sind wir wieder in die petrinischen Anklänge zurückversetzt, da Polycarp augenscheinlich hier den von Petrus 1 Petr. 4, 8 (allerdings auch von Jacobus) angeführten Spruch ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν auf seine Weise erklärend benutzt; um so mehr wird man durch das vorangehende ἐντολὴν δικαιοσύνης sich an die ἐντολή 2 Petr. 3, 2 erinnern lassen.

Bei Hervorhebung des Zusammenklanges zwischen dieser Stelle Polycarps und dem zweiten Briefe Petri sind wir nun des Einwandes vollkommen gewärtig: die Worte Polycarps seien aus sich selbst genügend zu erklären und es sei deshalb zu einem Zurückgehen auf Petrus gar kein Grund. Wir leugnen nicht, daß wir diesem Einwande bei dieser vereinzelten Stelle noch nicht entgegentreten können. Doch bemerklich müssen wir hier schon machen, daß in sich selbst dieser Einwand gebrechlich ist. Mit ihm, wenn er Recht hätte, würde man die allerunbestrittensten Bezugnahmen der apostolischen Väter auch auf paulinische Schriften, wegerklären können. Die ganze Weise der apostolischen Väter, mindestens des Clemens, Ignatius und Polycarp ist ja nicht die, daß in einen ganz eigenen Gedankengang Anführungen aus der Schrift eingefügt werden; sondern es setzt sich bei diesen Schriftstellern das Verfahren fort, welches wir, in noch höherem Maße, an den biblischen Schriftstellern selbst beobachten: daß nämlich der ganze Vorrath von Gedanken, Wendungen und Ausdrücken als Gemeingut betrachtet wird, aus welchem jeder Schriftsteller schöpft, fast nur darauf bedacht, dies Gemeinsame in dem durch den nächsten Zweck gebotenen Zusammenhange vorzuführen.

Aber eine wirkliche Benutzung des 2ten Briefes Petri durch Polycarp ist nun auch im Cap. 7. seines Briefes unverkennbar.

Schon Cap. 6. lautete gegen den Schluß hin: *δουλεύσωμεν αὐτῷ . . . καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν* — Worte, die, zumal in ihrem Zusammenhange (da vor den *ψευδάδελφοι* gewarnt wird) deutlich auf 2 Petr. 3, 2 Bezug nehmen. Das 7. Kap. beginnt demnächst mit wörtlicher Benutzung von 1 Joh. 4, 3, fährt aber dann fort: *καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι.* Hier nimmt also Polycarp den 2 Br. Petr. gerade da wieder auf, wo er ihn Cap. 6. verlassen hat, denn 2 Petr. 3, 3 und 4 ist ja von den *ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι καὶ λέγοντες ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ;* die Rede. Dasselbe *κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι* hat Jud. 18; und ihn zugleich mit beiden Briefen Petri hat nun auch Polycarp im Sinne, wenn er weiter sagt: *διὸ ἀπολείποντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν* (1 Petr. 1, 13. 18. 2 Petr. 2, 18) *καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας* (2 Petr. 2, 1, die einzige Stelle des N. T., wo das Wort *ψευδοδιδάσκαλοι* vorkommt) *ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδοθέντα* (2 Pt. 2, 21. Jud. 3) *λόγον ἐπιστρέψωμεν* (2 Petr. 2, 21) *νήφοντες* (1 Petr. 1, 13 und öfter) *πρὸς τὰς εὐχάς.* Man nehme hinzu, daß Polycarp sogleich weiter Cap. 8 Christum als *ὑπόγραμμος* mit Anführungen aus 1 Petr. 2, 21 ff. schildert, und hierauf Cap. 9 ermahnt auch den andern Vorbildern zu folgen, die den Lesern entgegengetreten seien *ἐν Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.* Dabei hat Polycarp, wie es sich weiterhin an dem *ὀφειλόμενος τόπος* zeigt, den 1. Brief des Clemens (Cap. 5) im Auge; aber während Clemens den Petrus zuerst nennt und den Paulus folgen läßt, spricht Polycarp von *Παῦλος καὶ οἱ λοιποί;* gerade hier scheint er, nur des Petrus Weisung folgend, den Paulus in den Vordergrund zu rücken, denn auch das *λοιποί* zeigt, wie ihm wieder 2 Petr. 3, 16 im Sinne liegt, wo die Schriften des Paulus als eine neutestamentliche Schriftensammlung neben dem alten Testamente (*λοιπὰς γραφάς*) empfohlen werden.

Polycarps Brief, welcher unmittelbar nach dem Zeugentode des Ignatius (vgl. Cap. 13), also im ersten (Hefele setzt den Tod des Ignatius ins J. 107) oder spätestens im zweiten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts geschrieben ist, zeigt eine sehr bestimmte Beziehung zu dem zweiten Briefe des Petrus. Und nicht nur durch Benutzung von Stellen aus demselben zeigt er dies, sondern es erhellt, daß, wenn die Benutzung der paulinischen Schriften durch Polycarp allerdings noch mehr hervortritt als die der petrinischen, gerade dies nicht ohne Beziehung ist zu der von Petrus selbst in seinem Briefe gegebenen Weisung, man solle des Paulus Schriften als eine heilige Schriftensammlung neben dem alten Testamente betrachten.

2. Ignatius.

Auch in den Briefen des Ignatius werden, neben den johanneischen, die paulinischen Schriften vorzugsweise als Vertheidigungsmittel gegen die Irrlehrer benutzt. Indeß, dem entsprechend, was wir bei Polycarp fanden, werden wir hierin nichts weniger als eine Nichtbeachtung oder Nichtanerkennung des 2. Briefes Petri erkennen dürfen. Auch Ignatius könnte eben hierin der Weisung des zweiten Briefes Petri gefolgt sein. Fehlt es aber ganz an bestimmteren Spuren von des Ignatius Beziehungen zu unserm Briefe? Ignatius erinnert an unsern Brief allerdings selten, und vieles, was ihm mit unserm Briefe gemeinsam ist, kann bei näherem Zusehn wenigstens ebenso gut auf Paulus, besonders auf die Pastoralbriefe zurückgeführt werden. Denn mit diesen ganz besonders ist der Zusammenhang überall, wo Ignatius die Irrlehrer bekämpft, augenfällig. Man sieht deutlich: Ignatius weiß sich in seinem Kampfe gegen die Irrlehrer nur als Fortsetzer jenes Kampfes, den Paulus, vornehmlich in den Pastoralbriefen, geführt hat. Denselben Wahn, dasselbe müßige Spielen mit dem Begriffsvorrathe des alten Testamentes, dasselbe Mythologisiren und Genealogisiren der alttestamentlichen Gotteslehre, dieselbe Leugnung des geschichtlich wirklichen, thatsächlich wirkenden, zuletzt im Fleische erschienenen

Gottes bekämpft Ignatius, wie Paulus dagegen kämpfte. Indem er jedoch sich so an Paulus vorzugsweise hält, so thut er ja eben damit nur das, was der 2. Brief Petri selbst fordert. Und sollte dies rein zufällig sein? Wir müssen näher zusehn.

Wenn im 1. Briefe an die Magnesier Ignatius schreibt (Cap. 8): *μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασι τοῖς παλαιοῖς;* so darf man freilich noch nicht sofort schließen, Ignatius müsse hiebei an die *μῦθοι σεσοφισμένοι* 2 Petr. 1, 16 gedacht haben. Auch die Pastoralbriefe sprechen ja von den *μῦθοι* und zwar von den *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* der Irrlehrer. Nun aber folgt bei Ignatius: *οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριςὸν Ἰησοῦν ἔζησαν.* Daß hiermit Ignatius beide Petrusbriefe (1 Petr. 1, 10 ff. und 2 Petr. 1, 19 ff.) im Sinne hat, davon kann man sich durch den Anfang des sogleich folgenden Cap. überzeugen: *εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναςραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον ... κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε.* Das dem Petrus so geläufige *ἀναςρέφειν* (welches sich freilich auch in den Pastoralbriefen findet) steht hier zusammen mit dem *ἀνατέλλειν;* und das letztere wird man doch nicht etwa auf Hebr. 7, 14, sondern nur auf 2 Petr. 1, 19 (*καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ*) zurückführen wollen; denn in die Umgebung dieser Worte hatte uns ja Ignatius bereits eingeführt.

Diese Anklänge des Ignatius an unsern Brief sind auch keineswegs so ganz vereinzelt. Wenn im Briefe an die Kirche zu Philadelphia die Begrüßung derselben als *ἀγαλλιωμένη ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου* an den ersten Brief Petri (1 Petr. 1, 8 verbunden mit 4, 19. 5, 9) erinnert, so ist man schon dadurch veranlaßt, den Schluß der Anrede: *οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐςήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ* mit dem *ἴδιος ςηριγμὸς* 2 Petr. 3, 17 (*ἀςήρικτοι* V. 16; und in Verbindung mit dem *βέβαιος* 2 Petr. 1, 10. 19 und dem *οὐ θελήματι ἀνθρώπου* 2 Petr. 1, 21) in Zusammenhang zu bringen. Man gehe nun in diesem Briefe mit so petrinischem Eingange, weiter fort — so gelangt man bald an eine ähnliche Zusammenstellung der alttestamentlichen Prophetie mit der evangelisch apostolischen Erfüllung, wie sie der

Brief an die Magnesier schon, nicht ohne Beziehung auf 2 Petr. 1, 19 ff., gegeben. Es heißt Cap. 5: *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποςόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι, καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν, καὶ αὐτὸν ἀναμένειν.* Man wird, einmal durch den Eingang des Briefes in die beiden Petrusbriefe versetzt, nicht umhin können, in diesen Worten einen Nachklang dessen, was Petrus in beiden Briefen über die Propheten und ihre Bedeutung entwickelt, besonders dann aber einen Anklang an 2 Petr. 3, 2 zu finden. Gestehen wir, daß der Anklang nicht deutlich ist. Aber das mindeste, was man zugeben muß, ist doch dies: daß jede Berechtigung fehlt, ein Nichtvorhandensein von Anklängen an den 2ten Brief Petri bei Ignatius als Thatsache vorauszusetzen, von welcher aus man gegen unsern Brief Schlüsse ziehen dürfte. Man nehme auch aus dem Briefe an die Epheser das *σπουδάσωμεν οὖν* Cap. 5. Es erinnert dies an den häufigen Gebrauch des *σπουδάζειν* im zweiten Briefe Petri; um so mehr, da jenes Cap. 5 uns durch Anführung des von Petrus (1 Petr. 5, 5) benutzten Spruches: *ὑπερηφάνοις ὁ Θεὸς ἀντιτάσσεται* und durch die Forderung der *ὑποταγή* schon in die petrinischen Schriften versetzt hat. Auch kehrt dies *σπουδάζετε* Cap. 13 des Briefs an die Epheser wieder, nachdem Ignatius die Epheser (Cap. 12) als *ἠλεημένοι* (1 Petr. 1, 10) und *ἐςηριγμένοι* (2 Petr. 1, 12) angeredet hat, und zwar letzteres in ganz ähnlicher Verbindung wie bei Petrus, nämlich so: daß das *ἐςηριγμένοι* das *γράφειν* nicht ausschließe. Gleich daneben werden die Epheser *Παύλου συμμύςαι* genannt, *ὃς ἐν πάσῃ ἐπιςολῇ μνημονεύει ὑμῶν.* Da nun kurz vorher (Cap. 11) gesagt war: *φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται,* so sind wir mit dem allen durchaus in den Schluß des zweiten Briefes Petri versetzt: *καὶ τὴν τοῦ κ. μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ . . παῦλος . . ἔγραψεν, ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιςολαῖς* u. s. w. Erinnert man sich überdem, daß auf diese nämliche Stelle Polycarp Bezug nahm, so ist es klar: auch Ignatius zielt dahin. Wie

immer man das ἐν πάσῃ ἐπιςολῇ des Ignatius verstehe: für die Thatsache, daß er das ἐν πάσαις ἐπιςολαῖς des Petrus im Sinne hat, ist die Wendung gleichgültig, die dabei sein Gedanke nimmt *).

Das Ergebniß, welches wir aus Ignatius gewinnen, bestätigt und erweitert das aus Polycarp gewonnene. Wenn beide sich so viel mehr an Paulus als an des Petrus Schriften halten, so ist dies nicht allein durch den viel größeren Reichthum an Material veranlaßt, den Paulus darbietet, sondern durch die Autorität des zweiten Petrusbriefes selbst, der an des Paulus Schriften, als an die γραφαί der Erfüllung, neben den heiligen Schriften der Propheten, verwiesen hatte. Dennoch läßt auch Ignatius, gleich Polycarp, es nicht ganz an unmittelbaren Bezugnahmen auf unsern Brief fehlen. Namentlich so oft die Lehre vom Verhältnisse der Propheten zu den Aposteln und zum Evangelium in Frage kommt. Für diese Lehre gilt der zweite Petrusbrief gewissermaßen als die classische Stelle, und wir werden auch noch andre Kirchenschriftsteller gerade auf sie besonders gern zurückkommen sehen.

---

*) Des Ignatius Worte übersetzen wir übrigens unbedenklich: „in jeglichem Briefe"; denn was giebt das „im ganzen Briefe" (wie Hefele übersetzt) für einen Sinn? Daß Paulus in dem an die Epheser geschriebenen Briefe, ihrer in Christo gedenkt, versteht sich doch zu sehr von selbst. Was heißt nun aber das „in jeglichem Briefe"? Es kann freilich auch nicht blos darauf gehen, daß Paulus in seinen Briefen allgemein seiner Heidengemeinden gedenke. Wohl aber darauf, daß nicht nur die beiden Timotheusbriefe sich auf die Ephesische Kirche beziehen, sondern daß z. B. auch 1 Cor. 16, 8 Ephesus erwähnt wird, und daß so die paulinische Briefsammlung überall voll ist von Spüren seiner an und um Ephesus ganz besonders thätigen apostolischen Wirksamkeit. Mit Credner zu conjecturiren ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ὑμῶν (nach der erweiterten Recension) ist ganz überflüssig.

3. Clemens.

Der erste Brief des römischen Clemens, von fast unbestrittener Aechtheit, und von Polycarpus in ähnlicher Weise, wie die apostolischen Briefe, benutzt, führt uns in die Zeit unmittelbar nach des Paulus und Petrus Tode (Cap. 5), noch vor Jerusalems Zerstörung (Cap. 40. 41), zurück.

Die Erwähnung des Noah (Cap. 7), und die des Lot bei dem Untergange von Sodom (Cap. 11) wird als entnommen aus dem zweiten Briefe Petri von einigen, die des letztern Aechtheit vertheidigen, betrachtet. Mayerhoff hingegen*) will gefunden haben, daß bei der ersteren Stelle weder der Gedankenzusammenhang, noch Sinn und Worte mit Petrus übereinstimmen, und daß auch bei der zweiten Stelle die Aehnlichkeit nur in der Benutzung jenes Ereignisses als Beispiel der strafenden und lohnenden Gerechtigkeit Gottes liege, daß also für Clemens nicht unser Brief sondern das alte Testament die Quelle sei, aus welcher er geschöpft habe.

Ob es diese leichten Behauptungen seien, wodurch die Vertheidiger unsres Briefes unsicher gemacht worden — genug, sie getrauen sich nicht, ernstlich darauf zu dringen, daß in jenen Stellen Spuren einer Benutzung unsres Briefes anerkannt werden. Und doch ist es, gerade im Widerspruch gegen Mayerhoffs Vorgeben, der ganze Zusammenhang, der uns zeigt, daß Clemens nicht nur in Erwähnung jener beiden alttestamentlichen Geschichten, sondern durchweg den Petrus vor Augen hat, durch ihn zu seiner Ausführung angeregt wird.

Legen wir kein Gewicht auf den Anfang des Cap. 7: *Ταῦτα, ἀγαπητοὶ, οὐ μόνον ὑμᾶς νουθετοῦντες ἐπιςέλλομεν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσκοντες.* Wiewohl es auffällt, daß Clemens hier (gerade wie Polycarp Cap. 3 mit ganz deutlicher Beziehung auf Petrus thut) seine Gleichstellung mit den Lesern hervorhebt, daß er sich dabei, im Gegensatze zu Petrus, das apostolische

*) Einleitung in die petrinischen Schriften S. 103.

Recht einseitiger Vermahnung abspricht, und daß er doch anderseits, in Uebereinstimmung mit Petrus, dabei den Ausdruck ὑπομιμνήσκειν braucht. Petrus (2 Petr. 1, 12) kündigt an: μελλήσω ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν; Clemens, als wolle er den Vorwurf von sich ablehnen, daß er sich dem Petrus gleichstelle, bezieht das ὑπομιμνήσκειν auf sich selbst. Und wenn Clemens fortfährt: ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ ἐσμεν σκάμματι, so erscheint dies seltene Wort wie hervorgerufen durch das doppelte σκηνώματι welches 2 Petr. 1, 13. 14 in unmittelbarer Nähe des ὑπομιμνήσκειν steht. Während Petrus sich, als den nur noch kurze Zeit ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι Weilenden bezeichnet, scheint Clemens gerade im Gegensatze hiezu sich, den Nichtapostel, als den ἐν τῷ αὐτῷ σκάμματι mit den Lesern Befindlichen darzustellen. Σκάμμα ist der Kampfplatz; daß das Leben einem σκάμμα gleiche, sagt ein alter Kirchenschriftsteller (s. Cotelerius zu uns. Stelle), und so ist die Umbildung des petrinischen ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι in das ἐν τῷ αὐτῷ ἐσμεν σκάμματι so sehr den Gesetzen der Ideenassociation entsprechend, daß es fast gewagt scheint, statt dessen einen reinen Zufall in diesem Zusammenklange zu vermuthen. Und wenn nun Clemens seine Rede zunächst in unverkennbaren Anklängen an den ersten Brief Petri fortspinnt — Διὸ ἀπολείπωμεν τὰς . . ματαίας φροντίδας (1 Petr. 1, 18) . . . ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χ. . . . ὥς ἐϛιν τίμιον (1 Petr. 1, 19) . . . ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν — kann man verkennen, daß sich Clemens hier von dem ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου 1 Petr. 1, 19 auf das ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν 1 Petr. 2, 24 (denn diese Stelle stand für jeden Kenner des alten Testaments mit der Anschauung des geschlachteten Lammes vermöge V. 22. 23 in Verbindung), und von da weiter auf 2 Petr. 3, 9 führen läßt? Denn diese Stelle schwebt ihm nun vor, wenn er fortfährt: καταμάθωμεν ὅτι ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιϛραφῆναι ἐπ' αὐτόν. Nur so, daß zugleich neben dem βουλόμενος πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι 2 Petr. 3, 9 ihm das δεσπότης 2 Petr. 2, 1 und das ἐπεϛράφητε 1 Petr. 2, 25 im

Sinne liegt. Wer aber noch zweifeln will, Clemens habe, indem er zur Empfehlung der *μετάνοια* übergeht, jene classische Stelle über die *μετάνοια* 2 Petr. 3, 9 im Auge, der beachte sogleich, wie Clemens diese Empfehlung der *μετάνοια* im Cap. 8 abschließt: *Πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ βουλόμενος μετανοίας μετασχεῖν, ἐςήριξε τῷ παντοκρατορικῷ βουλήματι αὐτοῦ.* — Dieser Schluß, der durch das scharf hervortretende *βουλόμενος* und das *πάντας* noch deutlicher 2 Petr. 3, 9 als seine Quelle bekennt, verweist zugleich mit dem *ἐςήριξε* deutlich auf 2 Petr. 3, 16. 17.

Und sogleich gehe man weiter in das Cap. 9, wo Clemens so beginnt: *Διὸ ὑπακούσωμεν τῇ μεγαλοπρεπεῖ καὶ ἐνδόξῳ βουλήσει αὐτοῦ.* Man erwäge, daß das Wort *μεγαλοπρεπὴς* sich 2 Petr. 1, 17 und sonst nirgends im N. T., dort aber in Verbindung mit *δόξα* findet, mit diesem vorzugsweise von Petrus geliebten Ausdrucke. Und es sollte zufällig sein, daß Clemens von der *μεγαλοπρεπὴς καὶ ἔνδοξος βούλησις* spricht? Wenn dann abermals Clemens zu lauter Anspielungen auf den ersten Petrusbrief übergeht: *ἱκέται γενόμενοι τοῦ ἐλέους καὶ τῆς χρηςότητος αὐτοῦ* (1 Petr. 2, 3) . . . *ἐπιςρέψωμεν* (2, 25) . . . *ἀπολιπόντες τὴν ματαιοπονίαν . . . ἀτενίσωμεν εἰς τοὺς τελείως* (1, 13) *λειτουργήσαντας τῇ μεγαλοπρεπεῖ δόξῃ αὐτοῦ* — wenn er diese Anspielung auf den ersten Brief Petri mit der Rückkehr zu dem *μεγαλοπρεπὴς δόξα* des 2ten Briefes Petri schließt; und wenn er dann zunächst Henochs, hierauf aber Noahs zum zweitenmale gedenkt — wie kann man leugnen, daß dieser ganze Zusammenhang beweist, nicht nur: Clemens benutze unsern zweiten Brief Petri, sondern auch: er benutze ihn in steter Verbindung mit dem ersten Briefe Petri; beide gehören ihm zu einander, der Verfasser des ersten ist ihm der des zweiten.

Man beachte auch, daß die Erwähnung Henochs, möge sie übrigens dem Hebräerbriefe oder dem Judas oder dem A. T. entlehnt sein, unter der Bezeichnung *ἐν ὑπακοῇ δίκαιος* eintritt. Clemens bleibt also, obgleich er ein von Petr. nicht unmittelbar erwähntes Beispiel beibringt (indeß hängt Henochs Geschichte mit der Geschichte der *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* und mit der noachischen

Geschichte eng zusammen) doch ganz in dem Gedankenzusammenhange des Petrus, der gerade das *δίκαιος* hier wiederholt hervorhebt. Sodann aber beachte man auch die von Clemens bei dieser zweiten Erwähnung Noahs gebrauchten Ausdrücke im einzelnen: *Νῶε πιστὸς εὑρεθεὶς, διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξεν, καὶ διέσωσεν δι' αὐτοῦ ὁ δεσπότης τὰ εἰσελθόντα ἐν ὁμονοίᾳ ζῶα εἰς τὴν κιβωτόν.* Man vergleiche damit die erste Erwähnung Cap. 7: *Νῶε ἐκήρυξε μετάνοιαν, καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν* — und es wird, auch abgesehen vom Zusammenhange, jetzt nicht zweifelhaft sein, daß Clemens hier wieder die beiden Briefe Petri durcheinander flicht (1 Petr. 3, 19 ff.: *Χριστὸς . . . ἐκήρυξεν . . ἀπειθήσασί ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία* — dieser Gedankenreihe entspricht zugleich das, was bei Clemens Cap. 7 vorhergeht — *ἐν ἡμέραις Νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγαι . . ψυχαὶ διεσώθησαν,* und 2 Petr. 2, 5: *ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξε, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας*) *).

Nicht eine oder zwei einzelne Stellen sind es, durch welche Clemens für unsern Brief Zeugniß ablegt, sondern massenweise sind seine Belege. Zu der zweiten der gewöhnlich beigebrachten Beweisstellen führt uns sogleich der Zusammenhang von selbst. Clemens läßt Cap. 10 das Beispiel Abrahams folgen. Dabei

---

*) Mayerhoff bemerkt noch, die Hinweisung auf Henoch als Prediger der Heiligung sei ganz gewöhnlich bei den Juden gewesen. Er verweist deshalb auf Philo quis rer. div. ed. Francof. S. 571. Aber hätte er doch Philos Worte ausgeschrieben! sie geben die schönste Gelegenheit, den Unterschied zwischen zufälligem Zusammentreffen und wirklicher Bezugnahme einleuchtend zu machen. Philos Worte lauten: *Νῶε δίκαιος, ἆρ' οὐ καὶ προφήτης εὐθύς; ἢ τὰς εὐχὰς καὶ τὰς κατάρας ἃς ἐπὶ ταῖς αὖθις γενεαῖς ἐποιήσατο, ἔργων ἀληθείᾳ βεβαιωθείσας, οὐ κατεχόμενος ἐθέσπισε;* — Uebrigens ist, abgesehen von dieser Stelle, das Zusammentreffen zwischen Philo und den neutestamentlichen und urkirchlichen Schriftstellern ja keineswegs immer ein zufälliges — Beide schöpfen häufig aus gleichem Vorrath von Anschauungen und Wendungen — nur ist die Verwendung dann sehr verschieden.

hebt er, nächst der *πίςις* und *φιλοξενία*, die *ὑπακοή* mehrmals hervor, wie er schon früher diesen dem ersten Petrusbriefe so vorzüglich eigenen Begriff vielfach anwendet. Dann folgt Cap. 11 das Beispiel Lots. Die Worte lauten: *Διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν Λὼτ ἐσώθη ἐκ Σοδόμων, τῆς περιχώρου πάσης κριθείσης διὰ πυρὸς καὶ θείου.* An sich würden wir Mayerhoff Recht geben, daß keine Nothwendigkeit vorliege, in diesen Worten eine Bezugnahme auf 2 Petr. 2, 6. 7 zu finden. Aber freilich muß man dabei schon die kleine Unterschlagung begehen, daß man die ferneren Worte des Clemens: *Πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης, ὅτι τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν οὐκ ἐγκαταλείπει, τοὺς δὲ ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν τίθησι* zwar mit ausschreibt, ihnen aber nicht die betreffenden nachfolgenden Worte des Petr. gegenüberstellt 2 Petr. 2, 9: *οἶδε κύριος, εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν.* Nicht, daß Clemens und Petrus beide die Geschichte Lots und Sodoms erwähnen, sondern daß beide auch sogleich die zweigliedrige Moral daraus ziehen, nöthigt dazu, ihr Zusammentreffen für mehr als zufällig zu halten. Und gesetzt, dies könnte Zufall sein, und das *εἰς κόλασιν τίθησιν* wäre nicht durch das *κολαζομένους τηρεῖν* veranlaßt — soll denn etwa, wenn nun Clemens, die Geschichte in seiner ausführlicheren Weise behandelnd, auf das Schicksal des Weibes Lots eingeht, und daraus wieder eine Moral zieht, nämlich: *ὅτι οἱ δίψυχοι καὶ οἱ διςάζοντες περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, εἰς κρίμα καὶ εἰς σημείωσιν πάσαις ταῖς γενεαῖς γίνονται* — soll auch hier ein Zufall zu Hülfe genommen werden, um die Uebereinstimmung mit dem *κατέκρινεν ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν* (2 Petr. 2, 6) und dem *οἷς τὸ κρίμα οὐκ ἀργεῖ* und dem *προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* (Jud. 4) zu erklären? zumal auch 2 Petr. gerade die *θεῖα δύναμις* (1, 3) und die *δύναμις κυρίου* es ist, deren Anzweifelung er durch das Strafbeispiel über Sodom mit dem *κρίμα* bedroht.

Wir wiesen schon darauf hin, daß diese Anspielungen nur die Fortsetzung des schon vorher in lauter Bezugnahmen auf beide Briefe des Paulus sich bewegenden Ganzen sind. Gehen

wir nun weiter. Nicht so gehäuft zwar, wie in den Cap. 7—11 sind diese Bezugnahmen im übrigen Briefe. Aber, daß nach Erwähnung der Rahab Cap. 12 Clemens zur Empfehlung der *ταπεινοφροσύνη* übergeht, zeigt dies nicht, daß er auch jetzt noch dem Petrus treu bleibt? daß er den petrinischen Gedankenkreis von der *μετάνοια, ὑπακοή, δικαιοσύνη*, und dem *κρίμα* nur zu einem kurzen Blicke auf Jacobus und den Hebräerbrief verlassen hat, um dann wieder zum petrinischen *ταπεινοφρονεῖν* (1 Petr. 5, 5. 6) einzulenken? Er warnt vor den *θελήμασιν ἀνθρώπων* Cap. 14 (vgl. 2 Petr. 1, 21); und endlich nach längeren Ausführungen über die *ταπεινοφροσύνη* und *ὑπακοή*, kommt er auf die Leugner der *ἀνάϛασις*. Ihnen tritt er sofort entgegen mit einem Anklange an 1 Petr. 4, 19. Er sagt Cap. 27: *Ταύτῃ οὖν τῇ ἐλπίδι προσδεδέσθωσαν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τῷ πιϛῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν.* Und dieser Erinnerung an den ersten Petrusbrief läßt er sogleich Cap. 28 die an 2 Petr. 3, 11—14 (und an 1 Petr. 4, 18) anklingende Wendung folgen: *Πάντων οὖν βλεπομένων καὶ ἀκουσμένων, φοβηθῶμεν αὐτὸν, καὶ ἀπολείπωμεν φαύλων ἔργων μιαρὰς ἐπιθυμίας, ἵνα τῷ ἐλέει αὐτοῦ σκεπασθῶμεν ἀπὸ τῶν μελλόντων κριμάτων. ποῦ γάρ τις ἡμῶν δύναται φυγεῖν ἀπὸ τῆς κραταιᾶς χειρὸς αὐτοῦ* (1 Petr. 5, 6); *ποῖος δὲ κόσμος δέξεταί τινα τῶν αὐτομολούντων ἀπ' αὐτοῦ.* Dann Cap. 30 der Anklang an 1 Petr. 2, 12: *ἡ μαρτυρία τῆς ἀγαθῆς πράξεως ἡμῖν διδόσθω ὑπ' ἄλλων.* Dann Cap. 32 an 2 Petr. 1, 8. 3. 4: *Εἴ τις καθ' ἓν ἕκαϛον εἰλικρινῶς* (2 Petr. 3, 1) *κατανοήσῃ, ἐπιγνώσεται τὰ μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν.* Dann (nachdem Cap. 30 so entschieden nach Jacobus gelehrt war *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις* Cap. 32 das schöne Bekenntniß einer von einem sogenannten Widerspruche zwischen Jacobus und Paulus gar nichts wissenden Rechtfertigungslehre: *πάντες οὖν ἐδοξάσθησαν . . οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν . . . ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ* u. s. w., erinnernd sowohl an des Jacobus *βουληθείς* (1, 18) wie an das *οὐ θελήματι ἀνθρώπου* 2 Petr. 1, 21.

Und dazu nun nehme man die Anfangscapitel. Der Gruß

mit dem *παροικοῦσα* und dem *πληθυνθείη* aus 1 Petr. und Jud. Dann sogleich Cap. 1 die *πρόσωπα αὐθάδη, ὥςε τὸ σεμνὸν .. ὄνομα ὑμῶν βλασφημηθῆναι* (2 Petr. 2, 2 und 10; 1 Petr. 4, 14), das *τίς τὴν βεβαίαν* (2 Petr. 1, 10) *ὑμῶν πίςιν οὐκ ἐδοκίμασεν* (1 Petr. 1, 7); die *τελεία γνῶσις* (2 Petr. 1) u. s. w. Dann Cap. 2 der *ἀγὼν ὑπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος* (1 Petr. 5, 9) *εἰς τὸ σώζεσθαι μετ' ἐλέους* (Jud. 21 bis 23); dann Cap. 3 das *ἕκαςον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν* (2 Petr. 3, 3 Jud. 18). Dann Cap. 4 die Vermehrung des von Judas vorgeführten Beispieles Kains mit andern abschreckenden Beispielen. Endlich Cap. 5 andere *ὑποδείγματα* (2 Petr. 2, 6), aber *ὑποδείγματα* im guten Sinne. Nämlich nach Cap. 6 solche, die, *βασάνους παθόντες* (2 Petr. 2, 8) *ὑπόδειγμα κάλλιςον ἐγένοντο,* indem sie *ἐπὶ τὸν τῆς πίςεως βέβαιον* (2 Petr. 1, 10) *δρόμον κατήντησαν.* Und als erste solche *ὑποδείγματα* oder *ὑπόγραμμοι* (Cap. 5 vgl. 1 Petr. 2, 21) werden Cap. 5 die *ἀγαθοὶ ἀπόςολοι* aufgezählt. Zuerst: *Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Nach allem bisherigen werden wir gerade in der Wahl dieses Ausdrucks — daß Petrus an den gebürenden Ort der *δόξα* gelangte, eine Bezugnahme auf jene *δόξα* nicht verkennen, von welcher Petrus 2 Petr. 1, 16, zur bleibenden Erinnerung nach seiner *ἔξοδος ἐκ τούτου τοῦ σκηνώματος,* als einer schon hier einst, auf dem heiligen Berge, über Christo erschienenen und ihm sichtbar gewordenen, Zeugniß giebt*). Diese Bezugnahme wird um so wahrscheinlicher, da auch die sogleich folgende Schilderung von des Paulus Zeugenleben und Zeugentode sich in ähnlich freien Anspielungen an paulinische Stellen ergeht, abschließend aber mit den Worten: *οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον*

---

*) Wie aber kommt Clemens zu dem Ausdrucke *τόπος?* Man kann nicht umhin, darin eine Anspielung auf Apostg. 12, 17 *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* zu finden. Daß man hierin, gewissermaßen als einen geheimnißvollen Nebensinn, den spätern Leidensweg des Petrus angedeutet fand, wird auch aus dem Muratorischen sog. Canon (s. unten) wahrscheinlich.

τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιςος ὑπόγραμμος, so daß Clemens mit diesem nur bei Petrus gefundenen Worte ὑπόγραμμος denselben Paulus zum μέγιςος erhebt, der 2 Petr. 3, 15. 16 so geehrt wird, daß seine Schriften als eine heilige Schriftensammlung neben dem alten Testamente empfohlen werden.

Nicht nur also erhellt mit Sicherheit aus allem hier Dargestellten, daß Clemens den zweiten Brief Petri benutzt und zwar in augenscheinlicher Verknüpfung mit dem ersten Briefe Petri, so daß er die Zusammengehörigkeit beider dadurch bezeugt — sondern es wird auch wahrscheinlich, daß Clemens, wenn er sich über die dem Paulus gezollte ganz besondere Verehrung als μέγιςος Rechenschaft geben wollte — freilich war sie ihm, dem Mitarbeiter und wahrscheinlich Schüler des Paulus (Phil. 4, 3 vergl. Hefele S. XIX), schon von selbst innewohnend — daß Clemens gerade darin nicht ohne Beziehung auf 2 Petr. 3, 15 handelte; in derselben Art, wie ja auch Polycarp ganz deutlich auf diese Autorität Bezug nimmt, um des Paulus mündliche und schriftliche Lehrthätigkeit als den Gipfelpunkt der apostolischen Weisheit darzustellen.

Daher können wir schließlich nicht umhin, auch auf die Art, wie Cap. 47 Clemens den ersten Brief Pauli an die Corinther anführt, aufmerksam zu machen. Das ἀναλάβετε τὴν ἐπιςολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποςόλου würde zwar an sich nicht nöthigen, eine Beziehung auf 2 Petr. 3, 15. 16 anzunehmen. Jedoch, nach dem sonstigen Ergebnisse ist es immer höchst wahrscheinlich, daß dem Clemens hier jene Worte des Petrus vorschweben, zumal wenn er fortfährt: τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέςειλεν ὑμῖν περὶ u. s. w. Die sonderbare Auslegung dieser Worte (die sich bei Cotelerius findet) als bedeute εὐαγγέλιον jedes Stück des neuen Testamentes, also hier den ersten Corintherbrief — müssen wir zwar abweisen; doch liegt jedenfalls in dem πνευματικῶς dasselbe, was 2 Petr. 3, 16 mit dem ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς gesagt ist: nämlich, daß die Briefe des Paulus für inspirirt gelten sollen. Das Evangelium hat, will Clemens sagen, gleich der Zeit des

Gesetzes und der Prophetie, von Anfang an auch seine heilige Schriftstellung, und der Träger dieser gleich anfänglichen inspirirten Schriftstellung ist Paulus. Kaum würde Clemens so gesprochen haben, wenn nicht eine apostolische Autorität die paulinische Schriftensammlung als Schriftensammlung neuen Testaments hingestellt hätte. Es erhellt aber aus unsrer Stelle wiederum, wie trotz, ja wegen der Anerkennung der petrinischen Briefe, die Bildung des neutestamentlichen Canons als solchen, ihren Ausgang von der paulinischen Briefsammlung nahm.

4. Barnabas.

Auch der unter Barnabas Namen uns überlieferte Brief entbehrt nicht der Spuren einer Bezugnahme auf den zweiten Brief Petri*).

---

*) Die Frage über die Aechtheit des Barnabasbriefes dürfen wir hier dahingestellt sein lassen. Die Zeit seiner Abfassung würde auch nach Hefele (Patrum apostolicorum opp.) der die Aechtheit leugnet, spätestens um das Jahr 120 anzusetzen sein. Aber seine Gründe für eine so späte Abfassung sind, auch abgesehen von der etwaigen Unächtheit, so wenig stichhaltig, daß mindestens die Abfassung kurz nach Jerusalems Zerstörung ebenso gut möglich ist. Möge man Cap. 16. das *διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς ἀνηρέθη* (*ὁ ναὸς*) *ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτὸν* — abtheilen und auslegen wie man will; wenn auch das *νῦν* zum Nachfolgenden gehört, und wenn auch das zweite Satzglied nicht geistig von den Heidenchristen, sondern wirklich von den Römern erklärt wird (dies scheint uns das Richtige), so braucht dies keineswegs im Anblick der von Hadrian begonnenen Neubauten geschrieben zu sein, sondern es ist ein einfacher Schluß aus der Thatsache, daß die Heiden Herrn des Platzes sind. Die übrigen Gründe für die späte Abfassung sind ganz oberflächlich: daß der Brief Judaisten und Doketen nicht schon um das Jahr 70 bekämpfen könne, ist eine Voraussetzung, die durch alle neutestamentlichen Schriften, wenn man die dort bekämpften Ketzereien nur richtig versteht, widerlegt wird. Daß die Theologie und Typologie des Verfassers, weil sie der des Justin und Tertullian verwandt sei, ihn in das zweite Jahrhundert verweise, hat gar keinen

Auffallend ist, daß die Vertheidiger der Aechtheit des zweiten Briefes Petri, während sie das ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη des Justin und Irenäus als Anführungen aus 2 Petr. 3, 8 geltend machen, ganz übersehen, daß schon Barnabas diesen Spruch hat. Und zwar giebt ihn Barnabas mit noch viel genauerem Anschluß an Petrus, als Justin und Irenäus es thun. Denn es heißt Cap. 15: *Τοῦτο λέγει, ὅτι συντελεῖ ὁ Θεὸς κύριος ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσι τὰ πάντα· ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη. αὐτὸς δὲ μαρτυρεῖ λέγων· ἰδού, σήμερον ἡμέρα ἔςαι ὡς χίλια ἔτη.* Man könnte zwar sagen: der Verfasser führe ja, aus einer uns unbekannten Schrift, das ἰδού, σήμερον u. s. w. an, und zeige damit, daß sein ἡ γὰρ ἡμέρα u. s. w. keine Anführung, sondern die voraufgenommene Inhaltsangabe des nachfolgenden Spruches sei. Dies möchte richtig sein, wenn es hieße αὐτὸς γὰρ μαρτυρεῖ; das αὐτὸς δέ aber zeigt, daß das Nachfolgende nicht der Beleg zu dem ἡ γὰρ ἡμέρα sein soll, sondern daß der Satz ἡ γὰρ ἡμέρα auf anderer Grundlage beruht. Es läßt sich sogar vermuthen, daß das ἰδοὺ σήμερον u. s. w. nur eine freie Bezugnahme auf jenes σήμερον ist, welches auch Hebr. 4, 7 als die ἡμέρα der letzten Sabbathruhe, aus Ps. 95, 7 angeführt wird; das sei, will Barnabas sagen, diejenige ἡμέρα von der das ὡς χίλια ἔτη im eigentlichen Sinne gilt. Aber diese Vermuthung bedürfen wir nicht erst, um den vorangehenden Satz

---

Sinn; man müßte ihn ja dann auch erst zur Zeit Justins, und den Justin erst zur Zeit Tertullians leben lassen. Daß der Brief von völliger Abschaffung der Sabbathfeier bei den Christen (Cap. 15) rede, ist gar nicht wahr. — Wie wenig zwingend übrigens auch die Gründe gegen eine Abfassung durch Barnabas sind, sieht man ebenfalls aus Hefeles Zusammenstellung erst recht deutlich; am allerwenigsten kann der frühe Tod, zu welchem Hefele den Barnabas deshalb verurtheilt, weil sein Neffe Marcus Col. 4, 10 wieder in Gesellschaft des Paulus erscheint, etwas beweisen; gerade Col. 4, 10 giebt der Ansicht, daß Barnabas damals noch lebte, überwiegende Wahrscheinlichkeit. — Indeß, die Erörterung über die Aechtheit würde uns hier zu weit abführen.

auf des Petrus *μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη* zurückzuführen. Es genügt, daß kein anderer uns bekannter Vorgänger des Barnabas die Worte Ps. 90, 4 *χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές* so ergänzt hat, wie es Petr. hier thut, und zwar mit Beziehung auf die *ἡμέρα κρίσεως*. Und überdem ist die Uebereinstimmung fast wörtlich; denn wenn Barnabas statt *παρὰ κυρίῳ* ein *παρ᾽ αὐτῷ* setzt, so geht ja sein *κύριος* unmittelbar vorher.

Indeß, die besprochene Stelle ist nicht die einzige, durch welche Barnabas an Petrus erinnert. Man nehme doch sogleich aus Cap. 1 die Stelle, die uns glücklicherweise durch den alexandrinischen Clemens nach der griechischen Urschrift erhalten ist: *ἀφ᾽ οὗ ἔλαβον μέρους . . . ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίςεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.* Hier hat man das *σπουδάσω* aus 2 Petr. 1, 15, womit Petrus seinen Brief bei den Lesern einführt, und welches, höchst bemerkenswerther Weise, auch im Briefe Judä in dem *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν* wiederklingt — ein Beweis, welche Beachtung diese Einführungsformel in jenem apostolischen Schriftstellerkreise gefunden. Daß aber, trotz des *γράψαι*, die Formel des Barnabas nicht auf Judas allein, sondern wenigstens mit auf Petrus zurückgeführt werden muß, zeigt sich aus der Zweckangabe: Fortbildung der *πίςις* zur *γνῶσις*; eben das fordert ja 2 Petr. 1, 2—8; der Ausdruck *τελείαν* mochte sich aber dem Barnabas aus 1 Petr. 1, 13 darbieten — und es wäre dies sogleich wieder ein Beweis, daß, wie Clemens, so auch Barnabas den ersten und zweiten Petrusbrief in steter Beziehung auf einander sich vorschweben läßt.

Dazu nehme man die aus Cap. 2, ebenfalls bei Clem. Alex. griechisch erhaltenen Worte: *Τῆς μὲν οὖν πίςεως ἡμῶν εἰσιν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑπομονή. τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια. τούτων οὖν, τὰ πρὸς τὸν κύριον, μενόντων ἁγνῶς, συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιςήμη, γνῶσις.* Man kann nur zweifeln, ob hier dem Barnabas die Tugendreihe 2 Petr. 1, 5—8 allein vorgeschwebt habe, oder ob ihm

auch Jac. 1, 3—5 im Sinne liege. Das seltsam eingeschaltete τὰ πρὸς τὸν κύριον erinnert an 2 Petr. 1, 3 (τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν), während die Wendung τούτων οὖν μενόντων ἁγνῶς durch das ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα 2 Petr. 1, 8 nahe gelegt war.

Nach diesen Proben kann man nicht umhin, auf den übrigen Zusammenhang im Beginne des Briefes des Barnabas zu achten. Und ist es hier Zufall, daß Barnabas, unmittelbar zwischen den beiden erwähnten Stellen, von dem Verhältnisse der Prophetie zur Erfüllungszeit redet? Zufall, daß er als Mittelglied zwischen die Prophetie (oder die vitae spes) und die consummatio das initium stellt? Es klingt dies an die εἴσοδος 2 Petr. 1, 11 auffallend an. Und wenn Barnabas diesen Eingang mit einem demonstrabo pauca per quae in plurimis laetiores sitis schließt, so werden wir nun hierin nicht eine Anwendung des ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη 1 Joh. 1, 4 finden — weil der Brief des Johannes wahrscheinlich jünger als der des Barnabas ist — und weil im Griechischen des Barnabas wahrscheinlich stand: εἰς τὸ μᾶλλον εὐφρᾶναι ὑμᾶς (vergl. den Schluß des Briefes) — sondern eher noch eine Beziehung auf die Jac. 1, 2 und 1 Petr. 1, 6 empfohlene Freude. An Petrus, Jacobus und Judas verweist uns das Eingangscapitel des Barnabas in noch mehrerem. Die Grußformel lautet nach der alten lateinischen Uebersetzung: Avete, filii et filiae, in nomine domini nostri Jesu Christi qui nos dilexit, in pace. Das wäre griechisch etwa: Χαίρετε, τεκνία ἐν ὀνόματι κυρίου ἡμῶν I. X. ἠγαπημένα, ἐν εἰρήνῃ. Man findet hier das Χαίρειν des Jacobus (vielleicht stand auch im Griechischen: τοῖς . . . ἠγαπημένοις χαίρειν) und das ἠγαπημένοις des Judas (denn dies ist Jud. 1 die wahrscheinlichere Lesart). Und sogleich fährt Barnabas fort: Magnarum et honestarum Dei aequitatum abundantiam sciens esse in vobis, supra modum exhilaror beatis et praeclaris spiritibus vestris, quod sic naturalem gratiam accepistis. Hier sind also die τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα 2 Petr. 1, 4 in μεγάλα καὶ τίμια δικαιώματα

verwandelt; das εἰδὼς erinnert an 2 Petr. 1, 14, das μακαρίοις καὶ δεδοξασμένοις πνεύμασιν ὑμῶν würde Ausdrücke des ersten Briefes Petri aufnehmen, und die ἔμφυτος δωρεά verweist an Jac. 1, 21; der ganze volltönige Satzbau erscheint aber nach 2 Petr. 1, 3—5 gebildet. Zu dem ἔμφυτος kann auch erst das θείας κοινωνοὶ φύσεως 2 Petr. 1, 4 Anlaß gegeben haben. — Nach wenigen Zwischengliedern folgt dann die oben griechisch aus Clem. Alex. gegebene Stelle, aber mit vorangehendem quasi curae mihi fuerit — damit auch das μελλήσω 2 Petr. 1, 12 seine Stelle finde.

Zu dem allen nehme man den Schluß des ganzen Briefes: Διὸ μᾶλλον ἐσπούδασα γράψαι u. s. w., worin Barnabas noch einmal das σπουδάσω 2 Petr. 1, 15 und Jud. 3. aufnimmt, zugleich mit dem διὸ μᾶλλον σπουδάσατε 2 Petr. 1, 10. Ja, um jeden Gedanken eines zufälligen Zusammentreffens auszuschließen, geht unmittelbar diesem Schlusse voran, gerade wie Petrus die Vorstellung seines nahen Todes mit dem σπουδάσω verbindet, so hier eine Erinnerung der Leser, ihre Lebenszeit wahrzunehmen; und wie wir Clemens durch das ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι des Petrus zu einem ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ ἐσμεν σκάμματι veranlaßt sahen, so scheint auch dem Barnabas das petrinische σκήνωμα im Ohre zu liegen, wenn er schreibt: ὡς ἔτι τὸ καλὸν σκεῦός ἐςι μεθ' ὑμῶν, μὴ ἐκλείπητε μηδενὶ αὐτῶν ἵνα σωθῆτε ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

So sehr wir dem entgegensehen müssen, daß die Gegner der Aechtheit des zweiten Briefes Petri mehr als einmal bei dem hier Zusammengestellten Einspruch thun werden: als sei die aufgefundene Beziehung ganz unsicher oder erkünstelt — so können wir doch kaum denken, wie man sich dem Eindrucke der so massenhaften und durch ihren Zusammenhang jede Möglichkeit eines Zufalls ausschließenden Zusammenklänge zwischen dem Briefe des Barnabas und dem zweiten des Petrus — und das nämliche gilt von den übrigen apostolischen Vätern — ganz sollte entziehen können. Für denjenigen aber, der noch nicht die Frage über die Aechtheit des Barnabasbriefes bei sich ver=

neinend entschieden hat, dürfte in unserer Zusammenstellung manches liegen, was gleichzeitig zu der Aechtheit des Barnabasbriefes, wie zu der des zweiten Petrusbriefes, neues Zutrauen erweckt. Das Verhältniß beider Briefe, wie wir es nachgewiesen haben, entspricht dem Verhältnisse der Männer denen sie zugeschrieben werden. Barnabas, in seinem Eingange und in seinem Schlusse an den Apostel Petrus sich anschließend, geht im übrigen einen eigenthümlichen und, wie es nicht zu verhehlen ist, manchmal kaum die Grenzen apostolischer Lehreinfalt innehaltenden Weg. Was sein Verhältniß zu Paulus betrifft, so zeigt er nicht diejenige Anschließung an ihn, wie Clemens, Ignatius, Polycarp. Wo er sich mit Paulus zu berühren scheint, da könnte hiezu auch die Gemeinsamkeit des Lehr- und Redestoffes, aus welchem sämmtliche Mitglieder des apostolischen Kreises schöpfen, vieles beigetragen haben; übrigens, da selbst Petrus den Erwerb der paulinischen Lehrweisheit nicht unbenutzt läßt, so ist ja dies von Barnabas ebenfalls nicht zu erwarten, so sehr auch ein ächter Barnabas sich durch größere Selbstständigkeit gegen Paulus, im Vergleiche mit Clemens, Ignatius, Polycarp nothwendig hervorthun mußte. Ganz so ist nun in der That das Verhältniß, so gänzlich, daß schon dadurch die Annahme einer Fälschung sowohl bei dem Barnabasbriefe wie bei dem zweiten Petrusbriefe ausgeschlossen wird. In der That, man müßte über die wunderbare Kunst der Fälscher erstaunen, die, noch dazu ohne sich mit einander verabredet zu haben, ihre Briefe so ganz entsprechend dem Verhältnisse dre Männer, deren Namen sie mißbrauchen, einzurichten wußten. Es entsteht also hieraus allein schon ein sehr dringender Beweggrund, beide Briefe für ächt zu halten. Und was besonders die gegen den Barnabasbrief obwaltenden Bedenken betrifft, so möchten sich diese schon hierdurch in etwas ganz anderes verwandeln: nämlich in die Bewunderung des Geistes, der die Apostel in so übermenschlicher Weise, ganz besonders bei ihrer schriftstellenden Thätigkeit, vor so manchem bewahrte, was, ohne dieses Geistes besondere Leitung, die Apostel wohl eben so wenig, wie Barna-

bas, ganz hätten vermeiden können. Wir sehen an dem Briefe des Barnabas, wie da, wo nicht dieser Geist wirkte, das menschliche Denken und Lehren auch in der nächsten Umgebung der Apostel sich von manchem Künstlichen, Spielenden, wo nicht Irrthümlichen, keineswegs frei zu halten wußte. Daß es so war, kann auch gar nicht auffallen. Es entspricht dem alles, was wir von der Geschichte der Apostel und ihrer nächsten Umgebung wissen. Wir begreifen im Gegentheil nicht, woher die Gegner des Barnabasbriefes die Voraussetzung nehmen, ein Mann wie Barnabas könne in seine Schriftstellung nicht sehr viel Menschliches Spielendes, Geschraubtes haben einfließen lassen — selbst wenn es damit so schlimm stände, wie es jene Gegner im Briefe des Barnabas entdeckt zu haben meinen. Konnte, selbst nach dem ersten Apostelconcil, ein solches Abirren, ein solches Mitgehen mit falschen Brüdern noch in dem Kreise apostolischer Männer stattfinden, wie es Gal. 2, 11 ff. gerade von Petrus und Barnabas berichtet wird: so fehlt doch wahrlich jedes Recht, vorauszusetzen, jeder diesem Kreise Angehörige müsse in seinen Schriften überall jene vollkommene Lehrweisheit zeigen, die wir ja doch auch bei den Aposteln selbst durchaus nicht als Folge ihrer hohen christlichen Erkenntniß, sondern als Werk einer besondern, bewahrenden, leitenden und eingebenden Thätigkeit des göttlichen Geistes verehren.

5. Hermas.

Hermas der Hirt muß den bisher Genannten nachfolgen*).

*) Die Abfassungszeit dieser Schrift fällt nach dem Muratorischen Canon in die Jahre, wo Pius, des Hermas Bruder, römischer Bischof war (140—152). Diese unverdächtige Angabe wird durch die Verse des Pseudotertullian unterstützt. Wenn Origenes meint, daß Hermas jener von Paulus Röm. 16, 14 Erwähnte sei, so giebt er dies selbst nur als Vermuthung, und diese gewinnt nichts an Sicherheit dadurch, daß sie als ein „man sagt" von Eusebius und Hieronymus nacherzählt wird. Wenn Hermas Vis. 2 cp. 4 erzählt, es seien ihm zwei Bücher gegeben, eins um es dem Clemens zur Verbreitung nach aus-

Die Spuren aber, die wir bei ihm von Benutzung des zweiten Briefes Petri finden werden, sind uns von doppeltem Werth,

---

wärts, eins um es der Grapte mitzutheilen, so ist zwar hier der römische Clemens aller Wahrscheinlichkeit nach gemeint; indeß wenn Clemens vom J. 92—100 oder 101 Bischof war (Möhler Patrologie S. 54), so kann das, was Hermas im Greisenalter in den vierziger Jahren des zweiten Jahrhunderts erzählt, sehr wohl in jene Zeit des Bischofs Clemens zurückreichen; denn obwohl Hermas schon zu jener Zeit Vater mehrerer Söhne ist, die Vis. 2 cp. 2 als schlechtgerathene, ihren Eltern durch Zuchtlosigkeit Schande machende geschildert werden, so kann man sich diese doch als sehr jung denken; die gebrauchten Ausdrücke, kann man annehmen, sind nur deshalb mehr in der Weise wie man von Erwachsenen zu sprechen pflegt, weil die dem Hermas gegebene Schrift sogleich von den Regeln für die Erziehung dieser Kinder zu den Regeln für die kirchliche Bußzucht übergeht. Lasse man nun auch den Hermas im J. 100 bereits 35 Jahre alt sein, so hat er im J. 40, als sein Bruder den römischen Stuhl bestieg, erst die Mitte der Siebziger zurückgelegt. Wollte übrigens jemand, der historischen Sparsamkeit zu Liebe, doch den im Römerbriefe gegrüßten Hermas mit dem Bruder des Pius zusammenbringen, und zu diesem Zwecke etwa Röm. 16, 14 als einen Gruß nicht an lauter Erwachsene, sondern als einen Freundesgruß an ein Haus voll Kinder auffassen, (Asynkritos als Vater, die übrigen als Kinder und die *σὺν αὐτοῖς ἀδελφοί* als die Hausfreunde, Hausgenossen oder als die beim Asynkritos sich gewöhnlich zum Gottesdienst Versammelnden), und wollte man also den Hermas im J. 58 etwa 8—12 Jahre alt sein lassen, so würde er immer im Jahre 140 noch lange nicht die Hundert erreicht haben; zur Zeit des Bischofs Clemens wäre er dann bereits ein Vierziger, und die Bedenken aus Vis. 2, 2 würden vollends schwinden. Daß Paulus in seinem Gruße den Pius nicht mit erwähnt, würde dann ebenfalls leicht erklärlich sein, weil dieser ein Spätgeborener, etwa erst nach dem J. 58 geborener Sohn des Asynkritos sein könnte. Eben deshalb erhielt er vielleicht einen lateinischen Namen, während seine Brüder ihre griechischen Namen dem Umstande zu verdanken hatten, daß ihr Vater ein Grieche, und erst nach ihrer Geburt nach Rom gegangen war. Dann wäre Pius bei seiner Besteigung des römischen Stuhles als Siebziger zu denken; sein Bruder Hermas aber, zu alt für die Last des Bischofamtes, legt nun in seinem „Pastor",

weil Hermas, in seinen jüngeren Jahren mit dem römischen Clemens vertraut, im hohen Greisenalter aber als Schriftsteller aufgetreten, Zeugniß giebt sowohl von dem, was im apostolischen Kreise welchem Clemens angehört, einst gegolten hatte, als auch von dem was, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in der Kirche zu Rom zu gelten fortfuhr.

Wir dürfen nicht viel suchen, um den zweiten Brief Petri bei Hermas zu finden. Lesen wir z. B. eine von Origenes griechisch erhaltene Stelle des Hermas simil. VI. 4: ἄκουε ἀμφοτέρων τὴν δύναμιν, τῆς τρυφῆς καὶ τοῦ βασάνου. Τῆς τρυφῆς καὶ τῆς ἀπάτης ὁ χρόνος ὥρα ἐςὶ μία· τῆς δὲ βασάνου ὧραι τριάκοντα ἡμερῶν δύναμιν ἔχουσαι. ἐὰν οὖν μίαν ἡμέραν τις τρυφήσῃ καὶ ἀπατηθῇ, μίαν δὲ ἡμέραν βασανισθῇ . . . und wie die Berechnung des Vergeltungsverhältnisses von τρυφή und βάσανος weiter lautet. Das Wort τρυφή nun findet sich 2 Petr. 2, 13, und sonst

in dieser ältesten praktischen Theologie, die Erfahrungen und Offenbarungen nieder, die ihm während seines langen Lebens und während seiner langen seelsorgerischen Wirksamkeit zu Theil geworden sind. Daß die Schrift, wenn sie zwischen 140 und 150 abgefaßt worden, einen durch das Ansehn des greisen Schriftstellers schon vorbereiteten Boden gefunden haben muß, geht aus der Ehrfurcht hervor, mit welcher Irenäus (der zwischen 172 und 192 schrieb) sie behandelt. (Wiewohl man viel zu weit geht, wenn, wie allgemein geschieht, man die Worte des Irenäus so versteht, als mache er das Buch des Hermas zu einem Bestandtheile der heil. Schrift; Irenäus sagt ja καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα; das heißt doch nimmermehr: die heil. Schrift sagt, sondern: „jene bekannte Schrift sagt u. s. w."; das ἡ λέγουσα zeigt im Gegentheil, Irenäus betrachte das Buch als eine Schrift neben der heil. Schrift; und auch das καλῶς εἶπεν ist ein billigendes Urtheil wie es vor einem angeführten Schriftworte gar nicht nöthig erscheint, weil sich hier die Billigung von selbst versteht.) Jedenfalls ist unsre Annahme einfacher und von Unbilligkeit freier, als die von Hefele, der ebenfalls den Bruder des Pius als den Verfasser unsres Briefes ansieht, jedoch die Erwähnung des Clemens dadurch erklärt, daß Hermas ein Dichter sei, und die Rolle des älteren Röm. 16 erwähnten Hermas zu spielen sich bemühe.

im N. T. nur noch Luc. 7, 25; bei Petr. aber folgt es einem um wenige Verse vorangehenden ἐβασάνιζεν; und zwar steht sowohl bei dem ἐβασάνιζε ψυχὴν δίκαιαν 2 Petr. 2, 8 ein ἡμέραν ἐξ ἡμέρας, wie bei dem τρυφήν V. 13 ein ἐν ἡμέρᾳ steht. Erwägt man dies alles, so ist kein Zweifel: 2 Petr. 2 ist dem Hermas Veranlassung geworden zu seiner Berechnung der Vergeltungsverhältnisse für die τρυφή und die βάσανος nach Tagen und Stunden. Oder vielleicht ist das Zusammentreffen nur zufällig? Eine kühne Vermuthung! nur wird sie sofort dadurch widerlegt, daß Hermas mit der τρυφή die ἀπάτη verbindet, gerade wie Petrus sogleich V. 13 hinzusetzt ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν. Und das ist nur das Hervorstechendste! Denn außerdem schildert Hermas Cap. 3 die τρυφῶντες als ἀποπλανηθέντες ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πορευθέντες ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτῶν, also nach 2 Petr. 2, 15 (ἐπλανήθησαν) und 3, 3 (κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας πορευόμενοι). Noch mehr. Hermas unterscheidet Cap. 2 diejenigen ἀπεσπασμένοι ἀπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς τέλος καὶ παραδεδωκότες ἑαυτοὺς ταῖς ἐπιθυμίαις, welchen keine μετάνοια gestattet ist, weil τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' αὐτούς βλασφημεῖται — und diejenigen, welche er nennt παραδεδωκότες μὲν τῇ τρυφῇ καὶ ἀπάτῃ ἑαυτοὺς, εἰς δὲ τὸν κύριον μὴ βλασφημήσαντες. Hermas legt sich also seinen Text, 2 Petr. 2, dahin aus, daß er die dort den Irrlehrern gedrohte sichere ἀπώλεια nur auf die beschränkt, welche Petrus nicht blos als τρυφῶντες sondern auch als τὸν δεσπότην ἀρνούμενοι δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημεῖται (2 Petr. 2, 1. 2) bezeichnet. Das Schicksal Beider unterscheidet Hermas so, daß die μὴ βλασφημοῦντες zwar κατεφθαρμένοι εἰσὶν ἀπὸ τῆς ἀληθείας, aber daß die καταφθορά doch ἐλπίδα ἀναστάσεως bis zu einer gewissen Grenze habe, während der θάνατος jener βλασφημοῦντες ἀπώλειαν ἔχει αἰώνιον. Kurz, das Verhältniß der ἀπώλεια 2 Petr. 2 3 und des ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται 2 Petr. 2, 12 sucht Hermas in sorgfältigster Textbehandlung sich klar zu machen. Und den Schlüssel zu dieser Textauslegung von 2 Petr. 2? Er hat ihn aus 2 Petr. 3, 9 genommen: κύριος μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. Aus der hier

gepredigten μετάνοια und dem 1 Petr. 5 gegebenen Bilde der Kirche als dem ποιμνίον unter den ποιμαίνοντες und dem ἀρχιποιμήν — ist der ganze Grundgedanke der Schrift des Hermas erwachsen, darum heißt der ihn belehrende Engel der pastor nuntius poenitentiae. Denn mit der Bezugnahme auf den zweiten Brief Petri verbindet auch Hermas, gleich Barnabas, stets den ersten Brief Petri. So namentlich in den bereits besprochenen Capiteln. Denn nicht nur, daß die ganze similitudo VI. das Gleichniß vom Hirten und den verschiedenen Schafen durchführt, heißt es auch von der ersten, ewig verlorenen Gattung der τρυφῶντες folgendermaßen: καὶ αἰτιῶνται τὸν κύριον (erinnernd an das γογγυςαὶ μεμψίμοιροι Jud. 16) καὶ οὐκ ἀνέχονται . . ἐπιςρέψαντες δουλεῦσαι τῷ θεῷ . ἂν δὲ μετανοήσωσι καὶ ἀνανήψωσι . . . . οὕτως δοξάζουσι τὸν κύριον ὅτι δίκαιος κριτής ἐςιν καὶ δικαίως ἔπαθον — eine offenbare Verbindung von 1 Petr. 2, 25 (ἐπεςράφητε ἐπὶ τὸν ποιμένα) und 2, 23 (τῷ κρίνοντι δικαίως) und 2, 12 (δοξάσωσι τὸν θεόν) und 2, 19 (πάσχων ἀδίκως).

Wie Hermas den Anregungen des zweiten und des ersten Briefes Petri, und in ähnlichem Maaße denen des Jacobusbriefes (man beachte die Ausführungen über die διψυχία Mand. IX.), seine Grundgedanken und einen großen Theil seiner Darstellung selbst, verdankt — das könnte im Einzelnen noch vielfach gezeigt werden. Das bereits Gezeigte dürfte jedoch genügen, um auch in Betreff der beiden Stellen Vis. 3 c. 7 und Vis. 4. c. 3, welche von den Vertheidigern des zweiten Briefes Petri allein pflegen angezogen zu werden, in etwas den leichthin absprechenden Ton der Gegner herabzustimmen. Allerdings ist die Uebereinstimmung der Worte des Hermas: ii sunt qui crediderunt quidem, dubitatione autem reliquerunt viam suam veram mit 2 Petr. 2, 15, sowie der Worte: vos estis qui effugistis seculum hoc mit 2 Petr. 2, 20, lange nicht so augenfällig, wie jene schon besprochenen Bezugnahmen in similitudo VI. Aber man beachte, daß in Vis. 3. c. 7. nach dem reliquerunt viam veram was mit 2 Petr. 2, 15 (καταλιπόντες

εὐθεῖαν ὁδόν) stimmt, auch ein retrahunt se, ambulantque rursus post desideria sua scelesta folgt, was auf 2 Petr. 2, 22 (ἐπιςρέψας) und 2 Petr. 3, 3 (κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, jene auch in simil. VI. benutzte Wendung) hinweist. Und ebenso steht Vis. 4. c. 3. neben dem vos qui effugistis seculum hoc (2 Petr. 2, 20: ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου) ein qui habitatis in illis, was wörtlich mit dem ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς 2 Petr. 2, 8 übereinstimmt; auch die bei dem seculum vermißten μιάσματα kommen gleich hinterdrein: sicut aurum emundatur et remittit sordem suam. Aber um alle Vermuthung eines nur zufälligen Zusammentreffens auszuschließen, stehen die beiden Stellen, um die es sich handelt, in Umgebung völlig petrinischer Gedanken; Vis. 3. c. 4 schildert den mundus als igneus et sanguinolentus, quoniam oportet seculum hoc per sanguinem et ignem deperire, also nach 2 Petr. 3, 7; und dann folgt die Stelle: aurea autem pars vos estis qui effugistis seculum hoc; sicut enim per ignem aurum probatur et utile fit, sic et vos probamini qui habitatis in illis — also eine Verknüpfung von 2 Petr. 2, 20 und 1 Petr. 1, 7. — Ganz ebenso verhält es sich mit der Stelle vis. 3. c. 7; sie schildert den Bau des Thurms, welcher die Kirche ist — also nach 1 Petr. 2, 4 ff., und gleich das folgende c. 8 läßt um diesen Thurm sieben Frauen erscheinen, die den Thurm stützen secundum praeceptum Domini (κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἐντολήν); diese Frauen sind die christlichen Haupttugenden, eine der andern Tochter, die fides ist die erste, dann folgt abstinentia, dann simplicitas, innocentia, modestia, disciplina, caritas. Wer erkennt nicht hierin die Tugendreihe 2 Petr. 1, 5—8 wieder, wo ja ebenfalls πίςις die erste, ἀγάπη die letzte ist; nur hat Hermas aus der Achtzahl eine Siebenzahl gemacht, und die Mittelglieder nach seinem ascetischen Standpunkte geändert, so daß nur die ἐγκράτεια (abstinentia) geblieben ist. Und zu dieser Aufzählung setzt er hinzu: quum ergo servaveris opera matris earum, omnia poteris custodire — ähnlich 2 Petr. 1, 8; und nach Beschreibung der fides sagt er:

quisquis ergo secutus fuerit illam . . . haeres erit vitae aeternae — ähnlich 2 Petr. 1, 11.

Man glaube nicht, daß wir auf Anklänge, wie die letzterwähnten, an sich Gewicht legen würden. Nur wolle niemand unsre Auseinandersetzung dadurch zu bestreiten meinen, wenn er sich an solche der von uns hervorgehobenen Stellen hält, die wir selbst als für sich nicht beweiskräftig anerkennen. Aber durch die besonders hervorgehobenen ganz deutlichen Uebereinstimmungen in Verbindung mit dem Ganzen, halten wir für völlig gesichert die Thatsache: daß Hermas, der letzte der apostolischen Väter, der von Clemens, ja vielleicht von Paulus her bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts Herüberreichende, mit seiner ganzen Lehrweise und Schriftstellung auf des Petrus, und nebenbei auf des Jacobus Schriftstellung ruht. Hermas vervollständigt somit das Bild, welches uns aus Clemens und Barnabas entgegentrat. Während Ignatius, Polycarp und Clemens ihre Anerkennung der petrinischen Schriften mehr noch dadurch, daß sie der Weisung des Petrus gemäß die paulinischen Schriften überall zum Grunde legen, als dadurch, daß sie Petrus selbst benutzen, zu erkennen geben — so stehen Barnabas und Hermas vorzugsweise auf petrinischem Grunde. Als Stätte dieser vorzugsweise an Petrus sich anschließenden Schriftstellung weist uns die Schrift des Hermas nach Rom; wiewohl ebenhier auch wieder Clemens die an Paulus vorzugsweise sich haltende Schrifsstellung vertritt. Und zwar Clemens in der Weise, daß er nicht etwa eine Verschiedenheit oder gar einen Widerspruch zwischen Paulus nud Petrus Lehre oder Lehrweise vermitteln zu müssen meint, sondern so, daß ihm die völlige Einheit Beider eine sich von selbst verstehende Thatsache ist, eine Thatsache, in Bezug auf welche er von Zweifeln oder Bedenken nicht das leiseste Bewußtsein hat. Wir sahen dies gelegentlich in Beziehung auf die Rechtfertigungslehre, wo Clemens von jener so oft behaupteten Verschiedenheit zwischen der Lehrweise der Judenapostel und des Heidenapostels so gar nichts weiß, daß er selbst dem ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις Cap. 30 das οὐ δι'

ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ σοφίας ἢ ἔργων, ἀλλὰ διὰ τῆς πίςεως Cap. 32 in unbefangenster Weise folgen läßt.

Unser Ergebniß also, nach Durchforschung der apostolischen Väter, ist nicht allein dies, daß die Bezugnahme dieser Väter auf den zweiten Brief Petri, und zwar eine besonders gern den zweiten Petrusbrief mit dem ersten verflechtende Bezugnahme, uns zur sicheren Thatsache geworden ist. Sondern zugleich hat sich dabei uns herausgestellt, wie grundfalsch jene von der Kritik so vielfach ausgebeutete Anschauung ist, als habe das apostolische Zeitalter zwei nebeneinander oder gar gegeneinander gehende Richtungen, eine judenapostolische und eine paulinische, entwickelt, und als seien diese beiden Richtungen erst in nachapostolischer Zeit zu vermitteln versucht worden. Und drittens hat sich uns ergeben, daß die theilweis überwiegende Benutzung der paulinischen Schriften als heiliger Urkunden — durch den zweiten Brief Petri selbst mit veranlaßt ist; und daß also, wenn nunmehr die Bildung des brieflichen Theiles des neutestamentlichen Kanons ihren Ausgangspunkt von des Paulus Briefen nahm, und wenn dagegen die übrigen apostolischen Schriften theilweise zurücktraten, und wenn deshalb in noch späterer Zeit Zweifel an der Aechtheit einer oder der andern dieser übrigen apostolischen Urkunden entstanden — diesen Zweifeln nicht die mindeste Beweiskraft beiwohnt, indem sie nur auf mangelhafter Anschauung von jenem ursprünglich bei Bildung des Canons stattgefundenen Verhältnisse beruhten.

6. Justinus.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Hirten des Hermas ist Justinus des Märtyrers Gespräch mit dem Juden Tryphon abgefaßt worden.

Die einzige Stelle, welche man aus Justins Schriften als Bezug nehmend auf den zweiten Brief Petri anzuführen pflegt, befindet sich in diesem Gespräche (Cap. 81 nach Marans Eintheilung, S. 308 der Morellischen Ausg.): συνήκαμεν γὰρ τὸ εἰρημένον, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη, εἰς τοῦτο συνάγειν. Das

sei aber, sagt Mayerhoff, keine Entlehnung aus 2 Pt. 3, 8, sondern wie diese Stelle selbst, Anführung des schon zum Sprichwort gewordenen Psalmworts 90, 4: *ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα.* Denn Justin führe schon kurz vorher eine alttestamentliche Stelle an (1 Mos. 2, 17), lasse dann die unsrige folgen und führe zu deren Bestätigung die Offenbarung Joh. an. „Hatte er", setzt M. hinzu, „die Stelle aus diesem Briefe citirt, so bedurfte es ja nicht der Bestätigung eines andern neutestamentlichen Schriftstellers."

Solche Gründe sind wohlfeil; man könnte ebenso gut sagen: Hatte er 1 Mos. 2, 17 citirt, so bedurfte es ja nicht einer andern alttestamentlichen Stelle, also ist *ὅτι ἡμέρα* u. s. w. eine neutestamentliche. Und was heißt das: *ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη* sei zum Sprichwort geworden? Niemand hat das Psalmwort *χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα* durch ein *ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη* ergänzt; erst 2 Petr. 3, 8 geschah dies; Barnabas, wie wir sahen, nimmt dies wörtlich auf; und jetzt führt es Justin als ein *εἰρημένον* an, mit der einzigen Veränderung des *παρὰ κυρίῳ* in *κυρίου.* — Aber auch der Zusammenhang lehrt, daß Justin den zweiten Petrusbrief anführt. Unser Kritiker freilich beachtet nur den nächstfolgenden Satz, und aus dem *καὶ ἔπειτα . . . Ἰωάννης . . ἐν ἀποκαλύψει . . προεφήτευσε* schließt er sonderbarerweise, das *εἰρημένον* vorher könne keine neutestamentliche Stelle bedeuten, während doch gerade das *καὶ ἔπειτα* fast mit dem Finger auf das *εἰρημένον* als auf ein früher als die Apokalypse geschriebenes apostolisches Wort verweist. — Aber hätte doch statt dessen der Kritiker nur in's folgende Cap. hineinlesen wollen. Da heißt es: *Παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν . . . Ὅνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι.* Fast wörtlich also aus 2 Petr. 2, 1 (*ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι*)! Ist das Zufall? ist das Sprichwort? oder ist es Zufall, daß dies doppelte fast wörtliche Zusammentreffen so unmittelbar neben einander eintrifft? Noch dazu kommt die

ganze Ausführung Justins über die falsche Prophetie hier so unvorbereitet, daß man vermuthen muß, es habe erst jene Bezugnahme auf 2 Petr. 3 ihn veranlaßt, auch auf 2 Petr. 2 einzugehen. Und man lese weiter. Die Erwähnung der ψευδοδιδάσκαλοι — dies die nur bei Petrus und sonst nirgends vorkommende Benennung — führt den Justin auf die Worte, in denen der Herr selbst vorhergesagt, daß ψευδοπροφῆται und ψευδόχριςοι kommen werden; aber indem er diese Weissagung des Herrn anführt ... ψευδόχριςοι πολλοὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ παρελεύσονται καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν — so braucht Justin bereits statt des im Evangelium stehenden ἐλεύσονται und ἐγερθήσονται (Matth. 24, 5. 11. 24.) ein παρελεύσονται, wie 2. Pt. 1, 2 ein παρεισάξουσι und Jud. 4 ein παρεισέδυσαν steht; und als wollte er dies παρά sofort auf seine Quelle zurückführen, fährt er in nur etwas freierer Benutzung von 2 Pt. 2 fort: Πολλοὶ γὰρ ἄθεα καὶ βλάσφημα (2 Pt. 2, 2) καὶ ἄδικα ἐν ὀνόματι αυτοῦ παραχαράσσοντες (hier wieder das παρά!) ἐδίδαξαν. Und weiterhin: Διὰ δέος οὖν καὶ ἡμεῖς σπουδάζομεν ὁμιλεῖν κατὰ τὰς γραφάς — hier also auch das σπουδάζειν 2 Pt. 1, 5. 10. 15 aufnehmend — ἀλλ' οὐ διὰ φιλοχρηματίαν ἢ φιλοδοξίαν ἢ φιληδονίαν. ἐν οὐδενὶ γὰρ τούτων ἐλέγξαι ἡμᾶς ὄντας δύναταί τις. Hier schwebt dem Justin die Wahrheit dessen vor, was Petrus sagt: daß um dieser der πλεονεξία ergebenen Irrlehrer willen ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημεῖται; und daß er mit dem διὰ δέος σπουδάζομεν ὁμιλεῖν κατὰ τὰς γραφάς gerade vorzugsweise die γραφάς des Petrus und ihre Ermahnungen, das ketzerische und ungläubige βλασφημεῖν durch guten Wandel in Furcht zu widerlegen, im Auge habe, zeigt er noch deutlicher durch die Schlußworte, indem er die Juden auffordert: ἀλλ' οὖν γε τὰς γραφὰς καὶ τὸν Χριςὸν διὰ τοὺς τοιούτους μὴ βλασφημῆτε καὶ παρεξηγεῖσθαι σπουδάζητε. Es zeigt dies zugleich, wie auch Justin, ähnlich dem Barnabas und Hermas, die Bezugnahme auf den ersten und den zweiten Brief Petri verbindet.

Während hier Justin die Irrlehrer deutlich nach 2 Pt. 2 schildert, hat er Cap. 35 (S. 253) mehr die andre classische

Stelle über diesen Gegenstand, nämlich des Paulus Pastoralbriefe, im Auge.

Aber auch hier verdankt er die bestimmtere Bezeichnung des Kerns der gnostischen Irrlehre dem Petrus, wenn er sagt: *Ἄλλοι γὰρ κατ' ἄλλον τρόπον βλασφημεῖν τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προφητευόμενον ἐλεύσεσθαι Χριςὸν . . . διδάσκουσιν* (2 Pt. 2, 1 *τὸν ἀγοράσαντα δεσπότην ἀρνούμενοι*). Und besonderes Gewicht legt er darauf, daß, wenn diese Gnostiker in ihrem gesetz- und sittenlosen Treiben sich *Χριςιανοί* nennen, man dem nicht glauben solle; er hat dabei wohl 1 Pt. 4, 16 im Auge (*εἰ δὲ ὡς Χριςιανός, μὴ αἰσχυνέτω*). Aber auch den von lauter Anklängen an den ersten und zweiten Brief Petri durchwebten Schlußsatz des Cap. 35 (S. 254) können wir nicht umhin auszuschreiben. *Διὸ καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων τῶν ἐχθραινόντων ἡμῖν εὐχόμεθα* (*ἐπηρεάζοντες* hat 1 Pt. 3, 16), *ἵνα μεταγνόντες σὺν ἡμῖν* (*ἐποπτεύσαντες* hat 1. Pt. 2, 12) *μὴ βλασφημῆτε τὸν διά τε τῶν ἔργων καὶ τῶν τῆς διδαχῆς λόγων καὶ ἀπὸ τῶν προφητευθεισῶν εἰς αὐτὸν προφητειῶν ἄμωμον καὶ ἀνέγκλητον κατὰ πάντα Χ. Ι., ἀλλὰ πιςεύσαντες εἰς αὐτὸν ἐν τῇ πάλιν γενησομένῃ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ* (2 Pt. 1 — besonders V. 16. 17) *σωθῆτε καὶ μὴ καταδικασθῆτε εἰς τὸ πῦρ ὑπ' αὐτοῦ.* Nur müssen wir wieder erinnern, daß, wenn es leicht sein mag, die in einer solchen Stelle von uns gefundenen schwächeren Anklänge für zufällig zu erklären, man sich doch ja nicht auf die Beseitigung solcher Stellen stützen wolle, als hätte man dadurch auch jene ganz deutlichen, ganz unverkennbaren Bezugnahmen beseitigt, zu denen wir das Uebrige nur deshalb hinzufügen, um zu zeigen, daß sie nicht etwa allein stehen, sondern von den freieren Bezugnahmen überall umgeben sind.

Es genüge nun, hier noch auf eine Stelle des Gesprächs aufmerksam zu machen, nämlich in Cap. 9 (S. 226): . . . . *οὐδὲ πανσόμεθα ὁμολογοῦντες τοῦτον, κἂν τὰ ἐξ ἀνθρώπων ἡμῖν ἐπιφέρωνται ὀνείδη . . . . παρεςῶτι γὰρ δείξω ὅτι οὐ κενοῖς ἐπιςεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀνεπιδείκτοις λόγοις, ἀλλὰ μεςοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρύουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι.* Die Beziehung auf 2

Pt. 1, 16 (*οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου δύναμιν*) zugleich mit Berücksichtigung von 2 Pt. 1, 21 (*πνεύματος ἁγίου*) ist hier wieder mit einem Blick auf 1 Pt. 4, 14 (*εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀν. X. μακάριοι*) verwoben. Es kann dies um so weniger verkannt werden, da schon aus dem Bisherigen erhellte, daß gerade für die Frage über die Quellen der christlichen Lehre und über das Verwerfliche der Irrlehre, Justin den zweiten Brief Petri als classische Stelle behandelt, und ebenso für die Frage über das Verhalten gegen die *ὀνειδίζοντες, βλασφημοῦντες, ἐχθραίνοντες* den ersten Brief Petri.

7. Theophilus.

Was wir so eben erwähnten — daß nämlich das erste und dritte Cap. des zweiten Briefes Petri, als die classische Stelle galt für die Frage wegen der Quellen der christlichen Lehre, für das Verhältniß der Prophetie oder des A. T. zur Erfüllungszeit, sowie für die Gleichstellung der paulinischen Schriften mit dem A. T. — dies wird uns auch sogleich noch bestätigt durch eine bekannte Stelle des Theophilus von Antiochien. Theophilus an den Autolycus schreibt Cap. 9: *Οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι καὶ πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι.* Die Beziehung dieser Stelle auf 2 Petr. 1, 20 würde, meinen wir, selbst Mayerhoff nicht haben leugnen können, wenn er den oben angegebenen Umstand in Anschlag gebracht hätte. Aber auch davon abgesehen ist die Stelle viel zu übereinstimmend mit der petrinischen, als daß ein Zufall zur Erklärung dieses Verhältnisses ausreichte. Die Bezeichnung der Propheten als gottgeweihter Menschen, die vom heiligen Geiste getrieben werden, sei ebenso paulinisch und johanneisch, als petrinisch — sagt M. Aber, es zeige uns jemand doch die entsprechenden Stellen bei Paulus und Johannes. Und wenn er sie zeigt, und wenn er wagt, die Worte des Theophilus etwa an Hebr. 1, 1 oder an Apostelg. 28, 28 anzulehnen — nun

wohl, dadurch erst vollends würde er die viel höhere Berechtigung, ja Nöthigung, sie mit 2 Petr. 1, 21 in Zusammenhang zu bringen, einräumen. M. führt auch noch an, daß das θεοῦ ἄνθρωπος auch 2 Tim. 3, 17 vorkomme. Aber eben nur bei Petrus und Theophilus kommt es im gleichen Zusammenhange vor.

Und nun nehme man die gar nicht lange danach folgenden Worte des Theophilus: *ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ τοῦτό ἐςιν ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ.* Allerdings benutzt hier Theophilus die ihm aus Petrus seit der einmal auf diesen genommenen Rücksicht vorschwebenden Ausdrücke zu einer ganz andern Wendung; er macht den Logos selbst zum *λύχνος φαίνων* in einem an sich dunklen Orte, während Petrus die Prophetie als diesen *λύχνος*, Christum aber als den *φωσφόρος* bezeichnet. Aber anderseits ist diese andre Wendung wirklich nur eine ganz richtige Anwendung; das Licht in der Natur, und die Prophetie in der vorchristlichen Geschichte ist ja — gerade dies hatte Theophilus aus Petrus bei jener Bezugnahme auf 2 Petr. 1, 21 sich neu eingeprägt — *λύχνος* nur durch eben denjenigen, der nachher als *φωσφόρος* selbst erscheint. Und, könnte auch die Kritik beide Anklänge des Theophilus an 2 Petri, jeden der beiden für sich allein genommen, beseitigen — so vergesse sie doch nicht, daß eben das Zusammentreffen beider Anklänge schon an sich wieder beweisend ist. Beide Belege, selbst wenn jeder einzeln zu keinem halben Beweise ausreichte, machen dennoch zusammen einen ganzen. Denn wieviel Zufälle will denn die Kritik zu Hülfe nehmen, um so vielfaches auffallendes Zusammentreffen seiner Beweiskraft zu entkleiden?

Und sogleich wollen wir die Unmöglichkeit, auf die Vermuthung von Zufälligkeiten sich zurückzuziehn, noch weiter steigern, indem wir, wie wir eben von c. 9 vorwärts, so jetzt auf c. 8 rückwärts blicken. Dort sagt Theophilus von den Heiden: *Καὶ τί μοι τὸ λοιπὸν, τὸ πλῆθος τῶν τοιούτων ὀνομασιῶν καὶ γενεαλογιῶν καταλέγειν . ὥςε κατὰ πάντα τρόπον ἐμπαίζονται . ἔτι μὴν καὶ οἱ προσέχοντες αὐτοῖς . μύθους γὰρ μᾶλλον καὶ μωρίας συνέταξαν.*

Man würde bei dieser Stelle zweifelhaft sein, ob man sie auf die Pastoralbriefe oder auf 2 Petr. zurückführen solle. Aber, so gewiß die γενεαλογίαι an die Pastoralbriefe, so gewiß weist das ἐμπαίζονται an 2 Petr. 3, 3, während das μύθους an beide weist. Es erhellt hieraus, wie man bei den Kirchenvätern selbst da, wo sie bei Bekämpfung des heidnischen und ketzerischen Wahns sich überwiegend auf die Pastoralbriefe zu stützen scheinen, sich hüten muß, eine wenigstens gleichzeitige Bezugnahme auf 2 Petr. 2 und 3 allzu schnell in Abrede zu stellen.

8. Irenäus.

Irenäus ist derjenige unter den Kirchenvätern, der noch fast ganz dem zweiten Jahrhunderte angehört. Als Polycarps Schüler läßt er natürlich das Studium der paulinischen Schriften überwiegend vor dem der petrinischen hervortreten. Indeß, er führt doch nicht nur den ersten Brief Petri mehrfach an, sondern auch auf den zweiten nimmt er Bezug.

Wir begegnen bei ihm zum drittenmale dem Spruche, daß des Herrn Tag gleich tausend Jahren sei. Daß er den Spruch selbständig dem Sprichwörterschatze seiner Zeit entlehne, ist eine leere Vermuthung, von welcher das bereits bei Justin Bemerkte gilt; da er jedoch mit Justin noch genauer als mit Petrus stimmt, indem er ἡμέρα κυρίου, nicht παρὰ κυρίῳ schreibt, so würde es eher noch etwas für sich haben, den Justin — statt des Petrus — für die unmittelbare Quelle des Irenäus bei dieser Anführung zu halten. Indeß, die größere Wahrscheinlichkeit ist doch, daß er 2 Petr. 3, 8 unmittelbar anziehe; auch hat die erste der beiden Stellen, in der Irenäus den Spruch anführt (adv. haer. V. 23), dabei das Wort transgressionis, zwar in Bezug auf Adams Falle gebraucht, aber an das ἁμαρτησάντων erinnernd, welches 2 Petr. 2, 4 den Fall der Engel bezeichnet. In der zweiten (V. 28) bezieht sich Irenäus lediglich auf die Schrift, und scheint also anzudeuten, daß auch der Spruch ἡ γὰρ ἡμέρα u. s. w., welcher einen seiner Beweissätze bildet, aus der Schrift genommen sei.

Indeß, Irenäus bietet uns noch eine andere Stelle dar, die, obgleich von den Vertheidigern des zweiten Briefes Petri übersehen, vielleicht noch sicherer die Zeichen einer Entlehnung aus letzterem darbietet. Irenäus schreibt adv. haer. IV. 70: Unus et idem cum semper sit Verbum Dei; credentibus quidem ei, fontem aquae in vitam aeternam dans, infructuosam vero fici arborem arefaciens, et statim; et temporibus Noe juste diluvium inducens; uti exstingueret pessimum genus eorum qui tunc erant hominum, qui jam fructificare Deo non poterant, cum angeli transgressores commixti fuissent eis; et ut peccata eorum compesceret, servaret vero arcae typum, Adae plasmationem; et temporibus Lot qui pluerat super Sodomam et Gomorrham ignem et sulphur de coelo, exemplum justi judicii Dei, ut cognoscerent omnes quoniam omnis arbor quae non facit fructum .. hier folgt Matth 3, 10. Diese Zusammenstellung der Sündfluth mit den bösen Engeln zu einem und demselben Beispiele göttlichen Gerichts, und die Anschließung des Beispiels von Sodom mit Erwähnung Lots, führt so deutlich auf 2 Petr. 2, 4—6, daß es kaum noch der wörtlichen Anklänge bedarf, die sich überdem finden; diluvium inducens ist das *κατακλυσμὸν ἐπάξας* des Petrus, das juste nimmt das *δικαιοσύνης κήρυκα* in veränderter Wendung auf, das compesceret wendet das *σειραί* und das *τηρουμένους* auf die Sünden der Menschen an, die angeli transgressores sind die *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες*, das servaret ist das *ἐφύλαξε*, das pessimum genus hominum ist der *κόσμος ἀσεβῶν*, und das exemplum justi judicii Dei ut cognoscerent omnes ist das *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν*, wozu man noch Jud. 7: *πρόκεινται δεῖγμα . . δίκην ὑπέχουσαι* hinzunehmen mag. Aber zum Ueberflusse verweist nicht nur das dreimal aufgenommene Gleichniß vom Fruchtbringen auf das *ἀκάρπους* 2 Petr. 1, 8, sondern der Zusatz arcae typum geht zugleich auf die *κιβωτός* und das *ἀντίτυπον* 1 Petr. 3, 20. 21 zurück, wo auch das temporibus in dem *ἐν ἡμέραις* wiederkehrt — so daß auch Irenäus, indem er sich zum zweiten Briefe Petri bekennt, diesen gleich-

zeitig mit dem ersten Petri verknüpft und deren Zusammengehörigkeit bezeugt.

Wie sehr aber das ganze an Petrerus innernde Gepräge dieser Worte als eine fertige Erinnerung dem Irenäus sich darbot, zeigt sich in der kurz vorhergehenden, vielfach übereinstimmenden Stelle: **Unum et eundem annuntians Dominum qui in temporibus Noe propter inobedientiam hominum superduxit diluvium, et in temporibus Lot propter multitudinem peccatorum Sodomitarum pluit ignem de coelo, et in novissimo tempore propter eandem hanc inobedientiam et similia peccata superducet diem judicii**, so daß wir hier nicht nur das *κατακλυσμὸν ἐπάξας* wiederholt finden, sondern auch die *ἡμέρα κρίσεως* aus 2 Petr. 2, 9 noch bestimmter zum Vorschein kommt. Und nun soll die zweimalige Anführung des *ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη* aus dem bei Petrus unmittelbar vorangehenden Verse zufällig sein!

Die Belege von des Irenäus Bezugnahme auf 2 Petr. würden sich übrigens, je mehr man darauf studiren wollte, noch reichlich anhäufen lassen. Man nehme z. B. noch die Worte **adv. haer. III. 11**: *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, μάταιοι* (2 Petr. 2, 18) *πάντες καὶ ἀμαθεῖς* (2 Petr. 3, 16) *προσέτι δὲ καὶ τολμηροὶ* (2 Petr. 2, 10) *οἱ ἀθετοῦντες* (Jud. 8) *τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου, καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα παρεισφέροντες* (2 Petr. 2, 1. Jud. 4). Soll die zusammentreffende Verwendung so vieler petrinischer und von Judas parallel gebrauchter Ausdrücke zufällig sein? Man beachte doch, daß Irenäus hier gerade dasselbe bekämpft, was Petrus an den *ἀμαθεῖς* rügt, welche *τὰς γραφὰς στρεβλοῦσιν.* —

Wir haben nur noch eine scharfsinige Bemerkung der Kritik abzuweisen. Da nämlich Irenäus **IV. 22** den ersten Brief Petri mit dem Eingange anführt: **Petrus ait in epistola sua** — so schließt Mayerhoff daraus, Irenäus kenne nur diesen einen petrinischen Brief. Sogleich muß aber der Kritiker selbst bemerken, daß Irenäus **III. 18** auch von des Johannes erstem Briefe als **epistola sua** spricht, obgleich er erwiesenermaßen auch

den zweiten Brief des Johannes kennt; aber — hier werden denn eben allerlei Gründe hervorgesucht, weshalb Irenäus trotzdem sagen konnte in epistola sua. Das komme nämlich daher, weil er vorher schon den Brief, dann unter andern das Evangelium Johannis angeführt, nun zur Anführung des Briefes zurückkehre. Gut. Daß Irenäus zu allem was er sagt, also auch zu einem in epistola sua, Gründe haben würde, ließ sich vermuthen; aber, wenn man bei dem einen in epistola sua diese Gründe so scharfsinnig herauszubringen weiß, warum versteht es sich denn so von selbst, daß bei demjenigen in epistola sua, was in Beziehung auf 1 Petr. gesagt ist, keine gute Gründe aufzutreiben sind? Hätte es der Kritik nur gepaßt, sie würde leicht gefunden haben. Geht doch IV. 22 nicht lange vorher ein Dominus discipulis dicebat; wenn nun Irenäus nachher anführt, was Petrus sagt, so hatte er wohl Veranlassung, zu bemerken, daß dies nicht Anführung einer mündlichen Rede dieses discipulus aus dem Evangelium sei, sondern daß es in seinem Briefe stehe; aber dabei noch zu bemerken: er meine den ersten Brief — dazu fehlte die Veranlassung. Uebrigens brauchen wir alle diese Spitzfindigkeiten gar nicht, denn wir dürfen nur an des Clemens Romanus Worte Cap. 47 seines Briefes erinnern, wo er den Corinthern schreibt: ἀναλάβετε τὴν ἐπιςολὴν Παύλου. Kannte Clemens nur einen Brief Pauli an die Corinther? oder kannte er gar überall nur einen paulinischen Brief *)?

*) Wir würden auf dergleichen gar nicht eingehen, käme es nicht darauf an, zu zeigen, mit wie nichtsnutzigen Spitzfindigkeiten sich unsre Kritik so oft herumplagt, um an dem einfachst klaren Sachverhalt herumzumäkeln. Gar oft werden von dieser Kritik so scheinvoll ersonnene Gründe zusammengerafft, daß auch der Unbefangene kaum widerstehen zu können meint, besonders wenn einmal unglücklicherweise der Gegenbeweis sich nicht auf Thatsachen stützen kann. Deshalb wollen wir hier einmal die zu Gebot stehenden Thatsachen gründlich darlegen, um die Hohlheit der oft so scheinbaren kritischen Gründe zu zeigen. Es klingt so überzeugend, Irenäus könne keinen zweiten Brief Petri ken-

Nach dem Gezeigten steht fest, daß Irenäus den zweiten Brief Petri kennt und in Verknüpfung mit dem ersten benutzt. Irenäus, der durch seine kirchliche Laufbahn den Osten und Westen vermittelt, und der, wie Hermas aus dem ersten bis zur Mitte des zweiten, so aus der ersten Hälfte bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts herüberreicht, bekundet also die fortdauernde kirchliche Anerkennung unsres Briefes bis zu der genannten Zeit.

9. Der sogenannte Muratorische Kanon.

Der von Muratori entdeckte sogenannte Kanon erscheint auf den ersten Blick als ein zu abgerissenes, und zu entstelltes Bruchstück, als daß man ihm eine allzu schwere Beweislast auflegen dürfte. Wenn jedoch die Urkunde von den Gegnern des zweiten Briefes Petri als Beweis seiner Nichtanerkennung in der ältesten Kirche, geltend gemacht werden möchte, so werden wir dem gegenüber zu zeigen versuchen, daß sich mit höherer Wahrscheinlichkeit das Gegentheil aus derselben entnehmen läßt.

Nimmt man einmal die Urkunde an wie sie sich giebt, so muß man in ihr ein Stück eines kurz nach dem Tode des römischen Bischofs Pius, also eines im Anfange der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in Rom oder in dessen Nähe (vergl. Wieseler, in: Studien und Kritiken, Jahrg. 1847, Heft 4) geschriebenen Aufsatzes erkennen. Was der eigentliche Gegenstand der Abhandlung war? darauf hat man allzu schnell geantwortet: Aufzählung der den neutestamentlichen Kanon bildenden

---

nen, weil er den ersten mit in epistola sua anführt. Und doch ist es Thatsache, daß die alten Schriftsteller sogar sehr gewöhnlich so citiren. Man nehme, außer der schon genannten, die sehr schlagende Stelle bei Origines im Comm. zu Röm. 8, 7 (tom. IV. ed. Ruae. S. 631, wo er mit Petrus in epistola sua dicit zuerst 2 Petr. 1, 2 und dann mit et iterum alibi 1 Petr. 4, 10 anführt. Vgl. auch hom. VII. in Josu. (II. S. 412) wo 1 Joh. 2, 25 angeführt wird mit den Worten: hoc est quod Johannes epistolae suae personat tuba.

Schriften sei der Zweck. Dies ist nicht nothwendig, und zwingt an der Stelle, wo das Buch der Weisheit Salomo's genannt wird, zur Einschaltung eines ut, damit dies Buch nur als vergleichsweise angeführtes erscheine.

Eine reine Aufzählung ist jedenfalls nicht der Zweck des Aufsatzes. Man sieht auch sofort: die Aufzählung ist von Bemerkungen und Betrachtungen durchwebt. Diesen Betrachtungen zu Liebe wird von des Johannes Briefen schon etwas beim Evangelium, von seiner Offenbarung schon bei den Briefen Pauli etwas erwähnt.

Aber, ob diese Bemerkungen nur gelegentliche seien? ist doch fraglich; sie könnten auch die Hauptsache sein. Dies zu zeigen, versetzen wir uns zunächst mitten in das Bruchstück hinein.

Den Verfasser beschäftigt bei den von Paulus an bestimmte Gemeinden geschriebenen Briefen die Siebenzahl. Daß es außer den an sieben Gemeinden geschriebenen Briefen noch andre giebt, glaubt er erst besonders rechtfertigen zu müssen. Es seien das Freundschaftsbriefe die durch besondere kirchliche Anordnung geheiligt sind. Dagegen die an andre benannte Gemeinden, außer jenen sieben, gerichteten Briefe, z. B. der an die Laodicener und der an die Alexandriner, beide unter des Paulus Namen nach Marcions Ketzerei erdichtet, können in die katholische Kirche nicht aufgenommen werden. Aber nicht diese beiden allein nennt der Verfasser als verwerflich, er setzt hinzu et alia plura. Und, als wollte er nun diese allgemeine Verwerfung beschränken, fährt er fort: Epistola sane Judae et superscripti Johannis duae in catholica habentur. Also das et alia plura hatte er wohl nicht blos von unter des Paulus Namen erdichteten „anderen" gemeint, sondern überhaupt von allerlei sonstigen Schriften die bald unter dieses, bald unter jenes Apostels oder apostolischen Mannes Namen verbreitet wurden. Alles was er nun weiter nennt, als doch noch gültig, das könnte leicht nur deshalb genannt sein, um jene allgemeine Verwerfung zu beschränken. So vieles ihm also noch in der Schnelligkeit beifällt als durch die kirchliche Ordnung gültig, das bringt er bei in der Reihefolge

wie es ihm einfällt. Was ihm nicht einfällt, läßt er aus. Und wie darf man daraus schließen, daß er das Ausgelassene verleugnen wolle? Sehen wir näher zu.

Bevor der Verfasser auf die paulinischen Briefe kam, hatte er von den Evangelien und deren innerer Uebereinstimmung gesprochen, und wie in ihnen die Geschichte des Herrn niedergelegt sei. Dann fuhr er fort: „Die Thaten aber sämmtlicher Apostel sind in einem Buche geschrieben, Lucas (in der) „„hochgebietender Theophilus““ (adressirten Schrift) faßte es zusammen, weil es einzeln unter seiner (mittelbaren oder unmittelbaren) Gegenwart (d. h. beziehungsweise, im Vergleich mit dem Evangelium, welches Lucas schrieb ohne ein Augenzeuge jener Thatsachen gewesen zu sein) vorfiel; so wie er auch entfernt (semote) das Leiden Petri angiebt*), aber deutlich die Reise des Paulus als dieser von Rom gen Spanien reiste**).

*) Nämlich wohl durch das ἐποϱεύϑη εἰς ἕτεϱον τόπον A. G. 12, 17, worin man sich wahrscheinlich gewöhnt hatte, eine geheimnißvolle Andeutung des letzten Schicksales Petri zu finden, vergl. was oben bei Clemens Romanus über dessen ἐποϱεύϑη εἰς τὸν τόπον τῆς δόξης bemerkt worden.

**) D. h. über Rom gen Spanien reisen wollte; das ab urbe ad Spaniam proficiscentis braucht keineswegs zu sagen: Paulus sei wirklich von der Stadt nach Spanien gegangen; sondern es bezieht sich wohl auf Röm. 15, 24 ὡς ἐὰν ποϱεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πϱὸς ὑμᾶς; und der Verfasser will nur sagen: die von Paulus im Römerbriefe geplante Reise nach Spanien, die Rom berühren und von dort weiter gehen sollte, sei von Lucas berichtet, und zwar evidenter; denn so möchte wohl, in den jedenfalls sinnlos entstellten Worten, durch Setzung des evidenter hinter das sed, am leichtesten zu ändern sein, um den durch sed nothwendigen Gegensatz zu gewinnen — sonst müßte man mit Wieseler durch ein non nach sed, oder durch ein omittit nach proficiscentis helfen, was jedenfalls unberechtigter ist — immerhin ist der Sinn klar; der Verfasser will sagen: die Apostelgeschichte des Lucas sei deshalb so werthvoll, weil sie eine auf Augenzeugenschaft beruhende Geschichte sämmtlicher Apostel sei und weil sie völlig mit des Paulus Briefen übereinstimme.

Sodann fährt der Verfasser fort: „Die Briefe aber des Paulus, welche den Ort von wo, und die Veranlassung weshalb sie geschrieben sind, denen die es verstehen wollen, selbst angeben, schrieb er — den ersten von allen an die Corinther, die Spaltung der Ketzerei untersagend, dann den Galatern die Beschneidung (untersagend), den Römern aber ausführlicher den ordo scripturarum (d. h. die im A. T. geoffenbarte Heilsöconomie), aber auch wie Christus deren Grundgedanke sei, worüber (nämlich über alle diese in den einzelnen Briefen besprochenen Gegenstände) wir verhandeln müssen (de quibus singulis necesse est ab nobis disputari)."

Und nun folgt die Betrachtung über die Siebenzahl der Gemeinden an welche Paulus namentlich schreibt. Er folge darin, sagt der Verfasser, der Ordnung seines Vorgängers Johannes *).

Aber das de quibus singulis necesse est ab nobis disputari — sollte uns dies nicht eine Andeutung über den Zweck des Aufsatzes, dessen Bruchstück wir vor uns haben, darbieten? Es ist diesen Worten zufolge unstreitig ein Aufsatz, oder eine vielleicht größere Schrift, gegen die Ketzer, gleich der Schrift des Irenäus, gleich der Schrift Tertullians gegen Marcion. Und also ist unser Bruchstück ebenso wenig eine eigentliche Aufzählung des Kanons, wie die ganz ähnlichen Erörterungen des Irenäus und Tertullian, sondern nur eine Abweisung ketzerischer Schriften

*) Der als Vorgänger des Paulus wohl nur in sofern bezeichnet ist, weil in der Offenbarung Johannis die Siebenzahl der Gemeinden noch übersichtlicher und planmäßiger hervortritt; der Ausdruck praedecessor ist bei dem offenbar mit dem Ausdrucke sehr ringenden Verfasser nicht so zu pressen, daß man daraus schließen dürfte, er halte die Offenbarung Johannis für früher geschrieben als die paulinischen Briefe; ohnehin konnte er ja den Johannes als praedecessor des Paulus schon deshalb bezeichnen, weil Johannes einer der Zwölfe ist; und es würde dann das praedecessor nur beweisen, wie lebendig in der damaligen römischen Kirche die geschichtliche Anschauung des Werkes Christi war.

durch Gegenüberstellung der katholischen in sich einigen Kirche. Nur an die von dieser Kirche anerkannten Schriften — so mag etwa der fehlende Eingang unsres Bruchstückes gelautet haben — dürfe man sich halten; und das seien die Schriften, deren ausschließliche Geltung ohnehin durch ihren Inhalt, durch ihre Entstehung (und durch die in ihnen herrschende heilige Zählung) beglaubigt werde. Müssen wir uns ungefähr so den Eingang denken, so folgt auf diesen sehr natürlich die Besprechung über Inhalt und Entstehung der vier Evangelien. Leicht möglich, daß in dem verlorenen Theile unseres Bruchstücks von der heiligen Vierzahl dieser Evangelien, auf welche ja auch Irenäus Gewicht legt, die Rede war. Nachdem so der Verfasser den Ketzern entgegengehalten, wie in diesen vier Evangelien (mit Ausschluß der ketzerischen) die katholische Kirche ihre urkundliche Quelle für die Geschichte des Herrn habe — so führt ihn dies darauf, daß sie auch über die Geschichte der Apostel ein von einem Augenzeugen geschriebenes Werk besitze, und nur dies eine.

Und dies führt ihn weiter. Für die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte des Lucas ist es keine geringe Bürgschaft, daß sie des Paulus letzte Reise erzählt gerade wie in des Paulus Briefe an die Römer von einer solchen Reise, die nach Spanien gehen sollte, und zwar von Rom aus, gesprochen werde. So stimme die Apostelgeschichte mit der noch urkundlicheren Quelle, welche die Kirche an den paulinischen Briefen besitzt, mit der Quelle, in welcher die Lehre der Kirche gegenüber den verschiedenartigen Ketzereien niedergelegt sei, und in welcher durch die Siebenzahl der Gemeinden, denen namentlich geschrieben wird, die Kirche als Ganzes versinnbildet werde, gerade wie in den sieben Gemeinden der johanneischen Offenbarung.

Schon deshalb seien der sogenannte Brief an die Laodicener und der an die Alexandriner, sowie alle sonstigen, an namentlich bezeichnete Gemeinden gerichteten Briefe nach des Verfassers Ueberzeugung ketzerisch und verwerflich.

Alle sonstigen, an namentlich bezeichnete Gemeinden gerichteten. Man beachte das **nominatim**. „**Cum ipse beatus apo-**

stolus Paulus sequens praedecessoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat. Briefe an nicht namentlich bezeichnete Gemeinden kann es also noch geben außer diesen. Hierauf nennt der Verfasser selbst die Pastoralbriefe. Diese seien durch kirchliche Anordnung „sanctificirt." Vom Hebräerbriefe spricht er nicht — aber er verwirft ihn also auch nicht; denn der Hebräerbrief ist ja an keine namentlich bezeichnete Gemeinde gerichtet. Ob er den Hebräerbrief kannte? als was er ihn kannte? das bleibt aus unserm Bruchstücke gänzlich unentschieden*). Nur ist es dem Hebräerbriefe dadurch günstig,

*) Irenäus gebrauchte den Hebräerbrief. Mag auch Tertullian ihn als einen Brief des Barnabas bezeichnen, so ist dies, wenn man beachtet, daß Cyprian gerade wie unser Fragmentist die Siebenzahl der mit paulinischen Briefen beschickten Gemeinden hervorhebt, nur ein Beweis, wie die Zweifel gegen den Hebräerbrief eben erst von jenem Gedanken der Siebenzahl ausgingen, wobei man vergaß, daß nicht die die Zahl der Briefe, sondern nur die Zahl der benannten Gemeinden sich auf sieben beschränken sollte. Eben daher mag es zu erklären sein, wenn Stephanus Gobarus berichtet, Irenäus halte den Hebräerbrief für nichtpaulinisch; es läßt sich daraus nur vermuthen, daß auch Irenäus, gleich unserm Fragmentisten und gleich Tertullian, und gleich wie er selbst über die Vierzahl der Evangelien, so auch über die Siebenzahl der brieflich beschickten Gemeinden seine Betrachtungen angestellt hat. So konnte denn Clemens Alexandr. sich bemüßigt sehen, dem Paulus nur die Urschrift des Hebräerbriefes zu schreiben und ihm den Lucas als Uebersetzer ins Griechische beigeben zu wollen; Origenes hingegen schreibt den Bestreitern des Briefes Willkür zu; die nachfolgenden Alexandriner erkennen den Brief unbefangen als paulinischen an — und mit Hieronymus, der den Hebräerbrief als achten (eigentlich zehnten neben den neun an sieben bestimmte Gemeinden gerichteten) nennt, und zwar mit den Worten octava enim ad Ebraeos a plerisque extra numerum ponitur, schließt die Geschichte der altkirchlichen Anzweiflung des Hebräerbriefes in einer Weise, die auf den Ursprung dieser Zweifel genügendes Licht wirft. Nur weil einmal von der Siebenzahl ausgegangen war, so konnte man sich eine Zeit lang nicht darein finden, daß es doch neben den an sieben bestimmte Gemeinden gerichteten Briefen noch einen andern paulinischen geben könne.

daß es einen Fingerzeig auf die Entstehungsweise der Zweifel, die sich gegen diesen Brief eine Zeit lang regten, enthält, daß es also zeigt, wie wenig Gewicht diese Zweifel haben.

Für unsern Verfasser könnte sogar der Grund der Nichterwähnung des Hebräerbriefes darin gelegen haben, daß er dessen katholische Geltung als gar nicht zweifelhaft betrachtete. Denn dies nur, nur der Wunsch, gewisse Schriften die der Leser wegen schon vorhandener Zweifel etwa unter dem alia plura mit verstehen könnte, nur der Wunsch, solche Schriften vor der Verwerfung zu retten, ist es nun, was im Folgenden den Verfasser dazu zu bestimmen scheint, daß er noch einige Schriften nennt, die unter den verworfenen alia plura nicht gemeint seien. Denn so fährt er fort: „Denn Galle und Honig zu mischen paßt nicht. Der Brief des Judas allerdings und von dem oberwähnten Johannes zwei werden in der katholischen (Kirche) gehalten" — Es ist uns sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser hier den zweiten und dritten johanneischen meint, während er den ersten als unbestritten voraussetzt oder sich doch mit der schon bei dem Evangelium angebrachten Erwähnung desselben*) beruhigt.

Hierauf weiter. „Auch die Weisheit die von den Freunden Salomos zu dessen Ehre geschrieben ist. Apokalypsen ferner nehmen wir nur die des Johannes und des Petrus an, welche (letztere) einige von den Unsern nicht in der Kirche gelesen wissen wollen."

Dies ist die wörtliche, die einzig ungezwungene Uebersetzung, dieser vielbesprochenen Stelle. Eine Uebersetzung, die sich noch dadurch empfiehlt, daß man dabei das apocalypse des verderbten

---

*) Zumal wenn man dort statt in epistulis suis liest: in epistola sua, oder doch epistulae gleich litterae als Bezeichnung eines einzelnen Briefes nimmt. Indeß, nöthig ist dies nicht einmal; genug, er führt dort eine Stelle aus dem ersten Briefe an, und zeigt dadurch, daß dieser zum Evangelium gehöre und seine Katholicität daher gar nicht in Frage komme. Das dicens in semeipsu ist übrigens zu vervollständigen: in semetipsum — nicht mit Wieseler in semetipso; es heißt: in Beziehung auf sich selbst.

Textes nur durch ein s zu ergänzen braucht. Alle andern Ausleger müssen es in apocalypsis umgestalten.

Der Verfasser giebt uns also hier selbst den Beweggrund an, weshalb er hier noch gewisse Schriften namhaft macht. Ueber die Apokalypse des Petrus herrscht nicht volle Einigkeit. Ueberdem kam es darauf an, mehrere sonstige, ketzerische oder doch nicht „sanctificirte" (wie es von den Pastoralbriefen heißt), Apokalypsen zurückzuweisen. Gerade in der apokalyptischen Litteratur hält der Verfasser die äußerste Vorsicht für nöthig. Deshalb, als hätte er mit Zulassung nur zweier schon fast zu viel gethan, setzt er hinzu: „Den Hirten aber hat ganz neuerlich zu unsern Zeiten hier in Rom (in urbe Roma) Hermas geschrieben, während auf dem Stuhle hier in Rom Bischof Pius, sein Bruder, saß; und darum soll er wohl gelesen werden, sich öffentlich aber in der Kirche hören lassen dem Volke, weder unter die Propheten eingereiht zu (deren) Zahl, noch unter die Apostel kann er jemals werden." (D. h.: weil der Verfasser ein bekannter und anerkannter Mann ist, so ist das Buch kein ketzerisches). „Von Arsinous aber oder Valentin oder Miltiades nehmen wir nichts auf u. s. w."

Der Verfasser hat somit, ohne es grade beabsichtigt zu haben, allmählich den größten Theil der „sanctificirten" Bücher, die, außer den prophetischen oder alttestamentlichen Schriften, die katholische Kirche besitzt, genannt. Aber es fehlt der Hebräerbrief, es fehlt der Brief des Jacobus, es fehlen beide Briefe des Petrus. Er müßte diese alle haben ausschließen wollen, falls sein Schweigen gegen einen von diesen beweisen könnte. Indeß, wo ist das Recht zu dieser Vermuthung? Ja, abgesehen davon, daß sich schon gezeigt hat wie der Zweck des Verfassers ein andrer ist als eine vollständige Aufzählung — auch ganz bestimmte Gründe sprechen dagegen. Denn da er den Hebräerbrief z. B. (um von den andern nicht zu reden) sicherlich kannte (Irenäus erwähnt diesen ja nach Eusebius h. e. V. 26), konnte er diesen dann stillschweigend ausschließen wollen? Gerade solche doch jedenfalls einen stärkeren Anspruch

auf Geltung, als die Schriften Valentins, machende Urkunden hätten es ja nöthig gemacht, daß sich der Verfasser wider oder für sie erkläre. Oder that er dies in der verlorenen Fortsetzung unsres Bruchstücks? läßt man das zu, so muß man auch die mindestens gleich große Möglichkeit zulassen, er habe sie dort, noch einmal auf die übrigen geltenden Schriften zurückkommend, anerkannt.

In der That ist dies sehr möglich. Wir aber, auf unser Bruchstück beschränkt, dürfen viel eher daraus, daß alle diese Briefe nicht als verwerflich erwähnt werden, schließen, daß sie in den Augen des Verfassers als unbestritten sanctificirte gelten. Ohnehin spricht sich in dem was bei Erwähnung des Hermas gesagt wird: **neque inter prophetas completum numero neque inter apostolos** — die Anschauung einer größeren Zahl apostolischer Schriftsteller aus, als wir herausbekommen, wenn wir Petrus und Jacobus aus dem Canon des Verfassers streichen sollten.

Und wie? wenn der Verfasser von seiner Kenntniß gerade des zweiten Briefes Petri noch ein bestimmteres Anzeichen gäbe? Bei Erwähnung der Apostelgeschichte macht er zwei von Lucas erzählte Thatsachen als Beweise seiner Glaubwürdigkeit namhaft: daß er des Petrus Leiden andeutet und daß er des Paulus Reise bis Rom erzählt. Und sogleich verweist er diejenigen, welchen es Ernst ist sich noch urkundlicher mit des Paulus Geschichte vertraut zu machen, an dessen Briefe. Aus den Briefen also hat er die Gewähr für die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte genommen. Nur aus den Briefen Pauli? nur für die aus des Paulus Leben erwähnte Thatsache? Würde er neben dieser das Leiden des Petrus nennen, wenn nicht auch dies eine aus Briefen erhärtete Thatsache wäre? Also in des Petrus „sanctificirten" Schriften hat der Verfasser eine Bestätigung des von Lucas angedeuteten Leidens Petri gefunden. Und kann dann der Verfasser etwas andres meinen als das *εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου* 2 Petr. 1, 14? Freilich eine etwas zu weit greifende Auslegung dieser Stelle ist es,

hierin den Beleg für des Petrus Zeugentod zu finden. Aber der Verfasser, der auch in der A. G. eine semota declaratio über das was er nun einmal suchte, fand, konnte eine solche Auslegung als ganz sich von selbst verstehend ansehn, so gewiß er die Thatsache des Zeugentodes Petri als eine ausgemachte anerkannte.

Wir gestehen, uns ist diese Hinweisung des Fragmentisten auf 2 Petri fast unzweifelhaft. Doch nicht hierauf wollen wir uns, den Gegnern des zweiten Petrusbriefs gegenüber, berufen. Fest steht nach dem obigen, daß alle Beweiskraft, die man irgend dem Bruchstücke zuertheilen mag, zu Gunsten der Anerkennung unsres Briefes im zweiten Jahrhunderte ins Gewicht fällt, hingegen zu Gunsten der verneinenden Ansicht gar nichts beiträgt.

10. Clemens von Alexandrien.

Clemens von Alexandrien, dessen Thätigkeit vom J. 189 bis spätestens 217 fällt, hat unter dem Namen Hypotyposen, kurze Erläuterungen zu sämmtlichen Büchern der Schrift geliefert; wie der Hebräerbrief, so sind auch die sämmtlichen katholischen Briefe in diesem Commentare enthalten gewesen. Dies bezeugt Eusebius, und Photius bestätigt es.

Mayerhoffs Versuch, die Zeugnisse der beiden letzteren zu entkräften, ist ganz müßig. Eusebius sagt h. e. VI. 14: *ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθὼν, τὴν Ιούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιςολὰς, τήν τε Βαρνάβα, καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν. καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιςολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίους Ἑβραϊκῇ φωνῇ.* Es ist nicht eigentlich gut wiederzugeben, wie M. versucht, aus dieser Angabe unsern Brief zu entfernen; denn, daß die Worte *τὴν Ιούδα λέγω* bis *καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους* die Aufzählung zu dem *τὰς ἀντιλεγομένας* enthalten, wird Niemand bestreiten; aber in dieser Aufzählung stehen ja die *λοιπαὶ καθολικαὶ* neben dem Briefe des Judas; und daß hiemit etwa die

nachfolgend aufgezählten, nämlich der Brief des Barnabas u. s. w. gemeint seien, wird keiner behaupten. Was Eusebius unter καθολικαὶ ἐπιςολαὶ versteht, sagt er II. 23, wo er von den sieben sogenannten katholischen Briefen redet, zu welchen der Brief des Jacobus und der des Judas gehöre. Spricht er IV. 23 von καθολικαὶ ἐπιςολαὶ des Dionysius von Corinth in dem Sinne von kirchlich-amtlichen, die Kirchengemeinschaft vermittelnden, Ketzerei und Spaltung abwehrenden Briefen; spricht er III. 3 von τὰ καθολικά in dem Sinne von kirchlich gebrauchten, kirchlich unverworfenen Schriften — so hat dies beides mit den II. 23 und an unsrer Stelle gemeinten αἱ καθολικαὶ ἐπιςολαὶ gar nichts unmittelbar zu schaffen. Fraglich bleibt bei des Eusebius Aussage über die Hypotyposen nur, ob etwa Clemens einen oder den andern dieser sieben katholischen Briefe des Kanons so ausgelegt habe, daß er dabei erwähnte, es sei die Zugehörigkeit desselben zum Kanon, oder sonst etwas daran bestritten? Hierfür spricht indeß nichts; dagegen spricht das, daß Eusebius eben von einer bestreitenden Bemerkung des Clemens nichts erwähnt, während er doch beim Hebräerbriefe erwähnt, wie Clemens, zwar nicht die Abfassung selbst, wohl aber die griechische Abfassung durch Paulus, bestreite.

Zum Ueberflusse wird des Eusebius Aussage durch Photius ergänzt, der (Biblioth. cod. 109) ausdrücklich die καθολικαὶ neben den Παύλου ἐπιςολαὶ als in den Hypotyposen erläutert anführt.

Kein Gegenbeweis gegen diese Zeugnisse ist die vielfach angezogene Stelle des Cassiodor. Dieser erzählt, daß er zu seiner Auslegung der „kanonischen Briefe" wie er die sieben nichtpaulinischen des Kanons nennt, die Erläuterungen des Clemens benutzt habe, jedoch nur zum ersten Briefe Petri, den zwei ersten des Johannes und dem des Jacobus. Er drückt sich im Beginn dieser Erzählung (de instit. div. cp. 8) so aus: In epistolis autem canonicis Clemens Alex. ..., id est in epistola S. Petri prima, S. Joannis prima et secunda, et Jacobi, quaedam Attico sermone declaravit. Was heißt

dies id est? Cassiodor will nicht sagen, Clemens habe die übrigen nicht erläutert, sondern er will sagen: was ich sogleich weiter erzählen werde, gilt nur von den zu diesen Brirfen verfaßten Erläuterungen des Clemens. Diese nämlich ließ er sich ins Lateinische übersetzen und von Irrthümern reinigen. Sed cum de reliquis canonicis epistolis, fährt er fort, magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi Graeco stilo conscriptus in expositionem septem canonicarum epistolarum ... concessus est. Er hatte sich also bei den vier erstgenannten überzeugt, daß ihm Clemens nichts helfen könne, und ließ nun die Erläuterungen des Clemens zu den übrigen, nicht übersetzen, sondern suchte nach andern Hülfsmitteln. Daß aber das id est nicht sagen wollte: die übrigen habe Clemens nicht erläutert, erhellt aus der praef. des lib. de inst. div. Dort heißt es: ferunt scripturas divinas vet. novique test. ab ipso principio usque ad finem declarasse Alex. Läßt gleich dies ferunt dahin gestellt, ob die Aussage im Ganzen wahr sei, so würde doch Cassiodor nicht das ferunt nachgesprochen haben, hätte er sich in Betreff der katholischen Briefe vom Gegentheil überzeugt.

Auch ist ja der Brief Judä von Eusebius noch besonders als einer der von Clemens erläuterten genannt; da nun gerade dieser unter denjenigen, die Cassiodor mit dem id est heraushebt, fehlt, so wird jede Möglichkeit, das id est so zu verstehen, als habe Clemens die übrigen nicht ausgelegt, völlig ausgeschlossen.

Gegen Mayerhoff hat nun auch Credner selbst, obgleich einer der Gegner unsres Briefes, die Thatsache, daß Clemens sämmtliche katholische Briefe commentirt hat, als gesicherte erkannt. Aber — und wer erkennt nicht hierin die Macht unserer Kritik, die, mag sie Thatsachen für oder wider eine neutestamentliche Schrift vorfinden, zuletzt doch alles so zu verwenden weiß, daß die Unächtheit als Ergebniß der Untersuchung zu Tage kommt — gerade aus jener gesicherten Thatsache folgert Credner: „Clemens dürfte jenen Leuten, von welchen unser Brief

ausgegangen, nicht allzu fern gestanden haben"! Und wie gelangt Credner zu diesem seltsamen Ergebnisse? Clemens habe es in seinen uns erhaltenen Schriften offenbar vermieden, den Brief zu gebrauchen. Sonderbar. Einerseits nimmt der fälschungsfreundliche Kirchenvater keinen Anstand, den von seinen Freunden erlogenen Petrusbrief durch einen Commentar seinerseits in das Publikum einzuführen — und zwar durch einen besonders weitläufigen Commentar, wie unser Kritiker aus den Aussagen des Eusebius, Photius, Cassiodor meint schlußfolgern zu müssen; anderseits soll der nämliche Kirchenvater für nöthig gefunden haben, gegen das unter seinem Beistande untergeschobene Machwerk fremd zu thun, um die Fälschung nicht zu verrathen! Man sieht, Clemens mag thun was er will, er ist einmal dazu verurtheilt, aus seinem Benehmen als Mitfälscher unsres Briefes entlarvt zu werden — und dem entgeht er nicht.

Dazu kommt die ganz neue Meinung Credners, Clemens — wie auch Origenes — hätten gerade für die Eigenthümlichkeiten ihres Systems manche Stütze in unserm Briefe gefunden. Eine neue Meinung! Man pflegt sonst gerade die Eigenthümlichkeiten der Alexandrinischen Schule in solchen Lehren hervorzuheben, in denen sie besonders gegen den zweiten Brief Petri in Widerspruch kommen mußten: in den Lehren von der Gnosis, in den Lehren vom Entstehen und Vergehen, oder vielmehr von der Entstehungslosigkeit und beziehungsweisen Ewigkeit der Welt. Ist es nun auch falsch — wie wir unten sehen werden, daß z. B. Didymus (wie man unrichtig aus seinem Commentare herausliest) durch solche alexandrinische Eigenthümlichkeiten in Widerspruch mit Petrus gerathe und deshalb sich gegen den zweiten Brief Petri erkläre — so wird doch Niemand sagen, der zweite Petrusbrief sei den Alexandrinern besonders günstig gewesen und daraus (!) sei es zu erklären, wenn Clemens den Brief nicht anführe und Origenes einige Zweifel gegen dessen Aechtheit äußere!

Im Gegentheil. Die Lehreigenthümlichkeiten dieser Schule müssen für die Frage nach der Aechtheit unsres Briefes in der

Weise in Anschlag gebracht werden, daß man eingesteht: einem etwaigen Schweigen des Clemens oder einem etwaigen Zweifel des Origenes in Bezug auf unsern Brief könne um so weniger Gewicht beigelegt werden.

Indeß — Clemens hat ja keineswegs geschwiegen, er hat ja unserm Briefe eine Auslegung gewidmet. Daß sich in den uns erhaltenen Schriften keine deutlichen Bezugnahmen auf den Brief finden, geben wir zu. Indeß, daß solche Bezugnahmen ganz fehlen, möchten wir wenigstens doch auch nicht zu behaupten wagen.

Im Pädagogus (III. cp. 8) führt Clemens doppelt den Brief des Judas an. Es sind die Verse 5. 6. 11. die er wörtlich herbeizieht — gerade solche Verse, in denen Judas ausführlicher ist als das sonst ihm entsprechende Cap. 2 des zweiten Briefes Petri. Bemerkenswerth aber ist, daß das betreffende Capitel des Pädagogns, und schon das vorhergehende, von der *τρυφή* handelt. Soll man nun nicht vermuthen, das Wort *τρυφή*, welches (wie früher schon bemerkt) im ganzen N. T. außer 2 Petri 2, 13. nur noch einmal bei Lucas vorkommt — dies Wort habe — nicht: dem Clemens zu seinem Gebrauche des Worts Anlaß gegeben; soviel wollen wir gar nicht fordern! aber: das Wort habe seine Aufmerksamkeit zunächst auf 2 Petri 2 gelenkt, und erst von da habe er auf Judas hinübergeblickt? Und für diese Vermuthung haben wir sogar noch stützende Gründe überdies. Denn, wenn im Laufe seiner Besprechung der *τρυφή*, Clemens von den Israeliten der Wüste und von Kain nach Anleitung des Judas spricht, so ist zu bemerken, daß er anfänglich nur ein Beispiel im Sinne hat: *ἑνὸς δὲ ὑποδείγματος μνησθήσομαι.* Und welches ist das? *τὸ Σοδομιτῶν πάθος, κρίσις μὲν ἀδικήσασι, παιδαγωγία δὲ ἀκούσασιν* — das ist nun aber gerade das Beispiel, welches mit der größeren Ausführlichkeit 2 Pt. 2, 6—8 behandelt wird, und zwar mit Benutzung desselben zu einer ähnlichen zweigliedrigen Moral wie sie Clemens hat, wie sie hingegen Judas nicht hat. Es geht aber dies Beispiel bei Petr. fast unmittelbar dem V. 13, wo von der *τρυφή* die Rede ist, voran. Und zum Ueberflusse muß denn auch Cle-

mens noch das Wort ὑπόδειγμα brauchen, ja sogar seine Reflexion über den Nutzen der ὑποδείγματα voranschicken, recht als sei 2 Petri 2 der Text seiner Predigt über die τρυφή, und als müsse er deshalb auch dem Worte ὑπόδειγμα (2 Petri 2, 6.) eine Betrachtung widmen. Judas hat an der betreffenden Stelle nur das πρόκειται δεῖγμα, aber auch das πρόκειται enthielt zu des Clemens Bemerkung, was Gott mit den ὑποδείγματα beabsichtige, viel mindere Veranlassung als das ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς des Petrus. Weiterhin allerdings verweilt dann Clemens ganz bei dem nun aus Judas gewählten Texte.

Noch eine Stelle aus Clemens wählen wir aus. In der Cohortat. ad gentes 10 S. 82 braucht Clemens den Ausdruck ὁδός τῆς ἀληθείας. Mayerhoff meint: warum man in dieser „gewöhnlichen Phrase" eine Anführung aus 2 Petri 2, 2 finde, leuchte nicht ein. Uns aber leuchtet nicht ein, wie man eine „gewöhnliche Phrase" in einer Bezeichnung des Christenthums finden kann, die so ungewöhnlich ist, daß man zu 2 Petri 2, 2. als einzige entsprechende Stelle nur Psalm 119, 30 anzuführen pflegt (wo übrigens das ὁδὸν ἀληθείας, ohne Artikel, nicht so geradezu von der göttlichen christlichen Heilsanstalt, wie es Petrus braucht, sondern von der sittlichen Richtung auf die Wahrheit im allgemeinen, gebraucht ist). Aber doch möchte es ein Zufall sein, daß Clemens gleich Petrus das Christenthum geradezu ὁδὸς τῆς ἀληθείας nennt — stände nur nicht ganz kurz vorher bei Clemens wieder eine Anwendung der Geschichte Sodoms und Lotsi gerade wie sie bei Petrus ganz kurz nachher folgt. Und dabe, sagt Clemens: Σοδομῖται δὲ οἱ ἄθεοι καὶ οἱ πρὸς τὴν ἀσέβειαν (2 Petri 2, 6) ἐπιστρεφόμενοι (2 Petri 2, 21)! Und dabei zeigt er, daß ihm die katholischen Briefe im Sinne liegen, noch durch eine Anspielung an Jac. 1, 21 indem er sagt: παραδέξασθε τὸν ἥμερον καὶ ὑμέτερον λόγον (nehmt den milden auch euch sich anbietenden Logos an)! Und dabei lauten die unmittelbar hierher gehörigen Worte so, daß man auch noch an 2 Petri 2, 7 erinnert wird; denn es heißt: παύσασθε καραδοκοῦντες τῶν δικαίων πτέρναν καὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ἐμποδίζοντες! Und dabei spricht

ja gerade Clemens von dem, was eben Petrus mit dem δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται voraussagt; denn daß die Heiden gegen die ὁδὸς τῆς ἀληθείας argwöhnisch gestimmt werden, das eben ist ja die traurige Folge der Ketzereien, die Petrus voraussieht, und die Clemens als Thatsache vor sich hat! — Wie viele Zufälle muß auch hier die Kritik zu Hülfe nehmen, um sich gegen das sichere Ergebniß zu verblenden, daß Clemens den zweiten Brief Petri benutzt. Und, wollte man sogar die Benutzung zu bestreiten fortfahren — das doch wenigstens kann man nur leichtsinniger Weise sagen: Clemens vermeide absichtlich, auf den zweiten Brief Petri Bezug zu nehmen. Und auf solche Behauptungen baut Credner die an sich schon fast komische Vermuthung, daß Clemens Alexandrinus „jenen Leuten, von welchen unser Brief ausgegangen, nicht allzu fern gestanden." Soll man denn nicht sagen, daß eine solche Kritik — — schon vorweg entschlossen gewesen sein muß, die **secunda Petri** in jeder Weise zu verleugnen.

11. Origenes, als Zeuge gegen die kritischen Zweifel seiner Zeitgenossen.

Die christliche Kirche war während der drei ersten Jahrhunderte ihres Bestehens damit beschäftigt, sich gegen die Irrlehrer und deren Schulen abzuschließen, diesen gegenüber sich der Grundlagen bewußt zu werden, durch welche sie als eine bestimmte, über den Erdkreis verbreitete, katholische Einheit erkennbar sei. Ein Zwiefaches war es, was die Kirche als eine solche Grundlage ihrer katholischen Einheit erkannt hatte. Erstens nämlich: ein bestimmter, von allen Lehrern und Gemeinden, soweit sie von Ketzerei frei blieben, gleichmäßig anerkannter, wenn auch nicht mit gleichen Worten ausgesprochener Lehrbegriff. Zweitens: ein nachweisbarer geschichtlicher Zusammenhang mit demjenigen was die Apostel gelehrt und angeordnet hatten. Es war also die katholische Einheit der Kirche eine ebensosehr dem Inhalte nach, wie der Form nach, begründete. Es war aber nöthig, diese katholische Einheit der Kirche in allen einzelnen

Beziehungen durchzuführen, festzustellen, gegen die der Einheit fremden Elemente zu vertheidigen. Die Untersuchungen, die Beweisführungen mußten in's Einzelne gehen, das Lehrgebäude auf jenen Grundlagen aufgeführt werden. Die hiezu nöthigen Beweisführungen waren abermals zwiefacher Art, nämlich synthetisch und analytisch. Synthetisch, indem man von jenem formalen und materialen Grunde aus die nöthigen Schlüsse zog; analytisch, indem man hinwies auf solche Thatsachen oder Wahrheiten, deren Geltung in der katholischen Kirche, auf den angegebenen Grundlagen, man als ausgemacht anzusehen sich berechtigt hielt — als in jeder Hinsicht ausgemacht, oder doch als soweit gesichert, daß es für diejenige Beweisführung, um welche es sich gerade handelte, zu genügen schien.

Zu solchen Thatsachen und Wahrheiten, von denen aus sich analytische Beweisführungen bewerkstelligen ließen, gehörte nun vornehmlich alles dasjenige, was in guten, von der Kirche hochgeschätzten Schriften zu lesen war. Die Anführung von Stellen aus solchen Schriften war also das gewöhnlichste Mittel, um durch analytische Beweisführung jene synthetischen Beweisführungen zu unterstützen.

Nur kam es darauf an, daß man dabei sich wohl vorsah, nicht etwa unkirchliche, widerkirchliche Schriften zu benutzen, weil man sonst, statt katholische Wahrheit zu gewinnen, selbst zu irrthümlichen Ergebnissen kommen konnte. Nur solche Schriften, welche in der katholischen Kirche galten, zu ihrem Besitzstande gerechnet werden durften, waren für den genannten Zweck brauchbar.

Welche Schriften zu diesem Besitzstande der Kirche zu rechnen seien, darüber hatte sich die Kirche noch nirgends durch förmlichen, amtlichen Beschluß ausgesprochen.

Dennoch gab es eine Anzahl Schriften, bei welchen diese erforderliche Eigenschaft als unzweifelhaft gelten durfte; und ebenso gab es andre, welchen jeder, der diese Frage erörterte, sofort diese Eigenschaft absprechen zu müssen überzeugt war.

Es gab eine heilige Vierzahl von Evangelien, deren Ab-

fassung durch Apostel oder apostolische Männer als geschichtliche Thatsache galt; es gab ferner neun Briefe des Apostels Paulus an eine Siebenzahl von Gemeinden; es gab noch andre unzweifelhaft ächte Briefe dieses Apostels; es gab auch eine von Lucas verfaßte Apostelgeschichte.

Solche Urkunden gehörten nicht nur unzweifelhaft zum Besitzstande der Kirche; sie bildeten einen besonders heiligen Bestandtheil unter den katholischen Schriften.

Als eine Sammlung solcher besonders heiliger, dem alten Testamente an die Seite tretender katholischer Urkunden erscheint die Peschito. Spätestens im dritten Jahrhunderte entstanden, fügt sie in syrischer Uebersetzung dem ebenfalls syrisch übersetzten alten Testamente nicht nur die eben genannten (und zwar mit Einschluß des Hebräerbriefes), sondern auch den ersten Brief Petri, den ersten des Johannes und den des Jacobus hinzu.

Aus dieser Sammlung erhellt, daß alle diese Urkunden als nicht nur katholisch, nicht nur zum Besitzstande der Kirche gehörig, sondern als gleichstehend dem alten Testamente galten. Nicht aber erhellt daraus, welche Meinung in der syrischen Kirche über jene wenigen, in dieser Sammlung fehlenden, uns als neutestamentlich bekannten Urkunden damals geherrscht habe? nämlich über den zweiten Brief Petri, den des Judas, den zweiten und dritten des Johannes, und die Offenbarung des Johannes.

Möglich allerdings, daß die syrische Kirche, oder daß der Uebersetzer diese fehlenden Urkunden kannte und in irgend einer Hinsicht über sie zweifelhaft war. Möglich aber ebenso gut, daß irgend ein uns unbekannter Umstand die Vervollständigung der Sammlung mit diesen Stücken hinderte; möglich auch — denn wir wissen ja über die Entstehungsgeschichte der Peschito gar nichts — daß sie ursprünglich noch eins oder mehrere davon, oder sämmtliche enthielt, und erst nachher, wieder durch einen uns unbekannten Umstand, vielleicht (aber nur vielleicht) durch die sich erhebenden kritischen Zweifel, eine Entfernung dieser Stücke bewirkt wurde.

Am allerwenigsten erhellt aus der Peschito etwas über den Ursprung, die Ursprungszeit, und über das Gewicht der uns anderweit bekannt gewordenen kritischen Zweifel in Beziehung auf jene in der Peschito fehlenden Stücke.

Aelter wahrscheinlich, als die Peschito, ist jener Aufsatz, dessen von Muratori aufgefundenes Bruchstück wir oben besprachen, und welcher, wie gezeigt, ohne eine Aufzählung sämmtlicher in der Kirche als heilig geltender Schriften zu beabsichtigen, doch Veranlassung nimmt, den größeren Theil derselben wirklich aufzuzählen, dergestalt, daß wir die 4 Evangelien nebst dem ersten Briefe des Johannes, 13 Briefe des Paulus, ferner die Apostelgeschichte und die Offenbarung des Johannes als solche besonders heilige Schriften deutlich bezeichnet finden. Zweifelhaft läßt uns des Verfassers Ausdrucksweise, ob er den Brief des Judas und die zwei letzten des Johannes sich als „sanctificirte" katholische Schriften, oder nur als überhaupt katholische denke. Wie auch in Betreff der Apocalypse Petri nicht erhellt, ob er nur sagen wolle, daß sie ihm, neben der schon vorher (mit Andeutung ihrer besonderen Heiligkeit) erwähnten johanneischen Apocalypse nur als katholisch im weiteren Sinne, oder als neutestamentlich gelte. Das Wahrscheinlichere ist jedoch, daß das erstere, sowohl in Betreff des Briefes Judä und der beiden letzten johanneischen, wie auch in Betreff der Apokalypse des Petrus, von ihm angenommen werde.

Soviel aber lehrt eine Vergleichung des Muratorischen Bruchstücks und der Peschito, daß die Kirche noch nicht durch förmliche Beschlüsse Grenzen gezogen hatte, weder zwischen den heiligen und den nur sonst kirchlich gebilligten, noch zwischen diesen und den verdächtigen oder den verworfenen Schriften.

Ueberhaupt gab es nun eine Menge von Abschattungen und Uebergängen, so daß die Einzel-Meinung der Schriftsteller sehr viel Spielraum behielt. Zwischen den zweifellos heiligen und den zweifellos ketzerischen Schriften lag mancherlei in der Mitte. Da war z. B. der Hirt des Hermas, welcher — nach des Fragmentisten Ansicht, die er vielleicht nur als solche, vielleicht

als die geltende Ansicht in der römischen Kirche giebt — zwar zum Besitzstande der Kirche gehörte, jedoch nur zum Privatgebrauche sich empfahl; andere Schriften wurden in öffentlicher Vorlesung gebraucht, ohne doch sanctificirt zu sein; andre wurden als mehr oder minder irrthumsfrei von Schriftstellern benutzt, ohne doch im öffentlichen Kirchengebrauche zu stehen; so konnte es auch solche geben, die unangefochten einen apostolischen Namen trugen, ohne doch — wie sich nun einmal die kirchliche Sitte gestaltet hatte — als sanctificirte zu gelten, ja sogar ohne in den öffentlichen Vorlesungen benutzt zu werden, also dergestalt, daß sie, obgleich unangefochten apostolisch, hierin sogar manchen nichtapostolischen Schriften nachstanden — denn die kirchliche Sitte war ja nicht von der Reflexion ausgegangen, daß alles Apostolische zusammengestellt und als gleich heilig gebraucht werden müsse; sondern die als heilig gebrauchten Evangelien und paulinischen Briefe ergänzte man wohl verschiedentlich je nach Erwägung bald mehr äußerlicher, bald mehr innerer Gründe.

Mangel bestimmten Anlasses zu bestimmter Anerkennung als neutestamentlicher Schriften konnte, während der erste Brief des Petrus und der erste des Johannes sehr bald neben den paulinischen in den Kirchengebrauch übergingen, die Zurückstellung namentlich des zweiten Briefes Petri und der beiden kleinen johanneischen so leicht bewirken, daß nicht der geringste Grund ist, aus einer solchen Zurückstellung — falls sie stattfand — auf ursprüngliche Zweifel gegen die Aechtheit dieser Urkunden zu schließen.

Nun aber, im dritten Jahrhunderte, kam die Zeit der Reflexion, der Kritik. Die Kritik warf sich vorzüglich auf die nicht nach überall feststehendem Gebrauche als „sanctificirt" erkennbaren Urkunden; und Zweifel wurden aufgeworfen, von denen es unsicher bleiben muß, wie weit die Betrachtung der Urkunden selbst oder der über sie bekannten Thatsachen, wie weit das Suchen nach einem Grunde für ihren Mangel an vollständig allgemeiner Geltung, dazu den Anlaß gab?

Solche Zweifel sind es nun, welche Origenes mitzutheilen pflegt. Wie weit er die mitgetheilten selbst theile, darüber schweigt er an solchen Stellen meistens; aus andern Stellen erfahren wir dann aber in der Regel, daß Origines eben doch an dem Eindrucke althergebrachter, wohlbegründeter Anschauung festhält, während er in den Zweifeln nur etwas leicht Angeflogenes, sehr obenauf Liegendes erkannte.

Vergleicht man, was er über den Brief Judä an einem Orte sagt: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιςολήν* *), mit seinem Ausdrucke anderwärts: *Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιςολὴν, ὀλιγόςιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων* — beides im Commentar zum Matthäus — so erhellt, wie vorsichtig man sein muß, seine Aeußerungen über vorhandene Zweifel als Aeußerungen eigenen Zweifels zu deuten.

In seiner Aufzählung nun der neutestamentlichen Schriften (Euseb. h. e. VI. 26) verhehlt er auch die über den zweiten Petrusbrief vorhandenen Zweifel nicht. Er sagt: *Πέτρος δὲ . . μίαν ἐπιςολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν. ἔςω δὲ καὶ δευτέραν . ἀμφιβάλλεται γάρ.* Ist nun das *ἔςω δὲ* Ausdruck einer größeren eigenen Neigung zum Zweifel? oder zur Anerkennung? Das erstere will man aus andern Stellen der griechisch erhaltenen Schriften des Origenes schließen. Aber was enthalten diese Stellen? Nichts gegen den zweiten Brief Petri, sondern nur eine Bezeichnung des ersten Petrusbriefes als *ἡ καθολική*. So im Commentar zum Johannes (Opp. IV. 135): *Καὶ περὶ τῆς ἐν φυλακῇ πορείας μετὰ πνεύματος παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ*

---

*) In Matth. S. 814. Daß das *πρόσοιτο* hier nur heißen sollte: „wenn man auch noch den Judasbrief hinzunehmen, mit anführen will" (wie es de Wette versteht) — ist weder durch die gewöhnliche Bedeutung, noch durch den Zusammenhang gerechtfertigt; denn Origenes hat zur Widerlegung der Irrlehre, wonach alle Engel ehemalige Menschen sein sollten, angekündigt, er werde den Gegenbeweis führen *περιαθρήσας ὅλην τὴν γραφήν*; dazu würde es schlecht passen, wenn er nach 2 beigebrachten Schriftstellen schon die dritte so anfügte, als wäre das schon etwas Ueberflüssiges. — Die andre Stelle steht in Matth. S. 440.

ἐπιϛολῇ. So in jener Aufzählung des Canons selbst, wo er von Marcus sagt: ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ . . ὃν καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιϛολῇ ὡμολόγησε. Was kann das heißen? Καθολικός ist zwar nicht dasselbe wie ὁμολογούμενος. Aber, an sich ein Wort von einem nach mancherlei Seiten hin dehnbaren Sinne, gleich unserm „kirchlich", erhält es seine Bedeutung durch den Zusammenhang — falls dieser zur näheren Bestimmung verhilft. Bei den nichtpaulinischen Briefen des Canons pflegt es den Sinn eines Eigennamens zu haben; der nächstliegende Sinn der Worte des Origenes ist also: der unter den sogenannten katholischen Briefen befindliche Brief des Petrus. Ein eigentlicher Gegensatz gegen den zweiten als nichtkatholischen, liegt gar nicht darin; höchstens kann man sagen, es blicke daraus das hervor, daß es nicht ganz ebenso geläufig und unangefochten war, den zweiten Brief unter den sog. katholischen aufzuführen, wie dies beim ersten statthatte.

Die Meinung des Origenes übrigens — und zwar nicht nur seine persönliche Ueberzeugung von der Aechtheit des Briefes, sondern seine Meinung, daß der Brief auch kirchliche Geltung habe und daß die Zweifel gegen ihn nur Zweifel Einzelner seien — diese Meinung des Origenes geht aus andern Stellen seiner Werke deutlich hervor. Freilich sind dies lauter Stellen in den nur lateinisch auf uns gekommenen Werken. Indeß der Verdacht, als seien alle hieher gehörigen Stellen erst durch den Uebersetzer Rufinus so günstig für den zweiten Petrusbrief umgestaltet worden, ist völlig müßig. Es läßt sich dies beweisen. Denn man nehme die Stelle homil. **XIII.** in **Numeror.** **(II. 321)**. Wenn hier Origenes 2 Petr. mit den Worten anführt: ut ait quodam in loco scriptura, so fragen wir: wie denn wohl die dem zweiten Petrusbriefe ungünstige Urschrift gelautet haben soll, aus welcher der übersetzende Rufin veranlaßt werden konnte, mit so künstlicher Nachlässigkeit den Origenes sagen zu lassen, der zweite Brief Petri sei scriptura. Ebenso in homil. **IV.** in **Levit.** **(II. 200)** ist es rein undenkbar, daß die Wendung: audi et Johannem quomodo uno eodemque spiritu

proloquatur .... (1 Joh. 1, 3) ... et iterum Petrus dicit .... (2 Petr. 1, 4) ... et iterum dicit apostolus Paulus u. s. w., sich erst durch Ausmerzung eines ungünstigen Beisatzes bei Anführung des zweiten Briefes Petri, so gestaltet haben könnte. Und wie soll wohl im Commentar zum Römerbrief (IV. 631) die Stelle ursprünglich gelautet haben, wenn in der Uebersetzung Rufin den Origenes auf die nachlässigste Weise sagen läßt: sicut et ipse scribit (Paulus nämlich), et Petrus in epistola sua dicit ... 2 Petr. 1, 2 ... et iterum alibi ... 1 Petr. 4, 10 ... — Es ist also klar, Origenes, und nicht erst sein Uebersetzer, führt den zweiten Brief Petri als ächtes Werk des Petrus und als scriptura an; darum fehlt auch jeder Grund, an der einzigen Stelle, wo sich eine mögliche vom Lateinischen abweichende Urschrift allenfalls denken läßt, eine solche anzunehmen: nämlich homil. VII. in Josu. (II. 412), wo es heißt: Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis. Wir müssen also auch hier bei dem duabus bleiben, und haben also das bestimmteste Zeugniß, daß Origenes, überall wo er nicht gerade sich verpflichtet hält, eine Nachricht aus der Geschichte der Kritik einzuschalten, den zweiten Brief Petri ohne weiteres als ächt und als kanonisch behandelt.

12. Firmilian. Didymus.

Was wir über die Stellung des Origenes zu den angefochtenen Stücken des Kanons sagten, nämlich daß sie zwar eine kritische war, aber eine solche, die über die kritischen Zweifel Einzelner nur berichtete, sie jedoch nicht theilte, und dadurch also ihre Bedeutungslosigkeit bekundete — das bestätigt sich in Bezug auf den zweiten Brief Petri auch durch das Verhalten anderer, zur Alexandrinischen Schule gehörender Kirchenmänner.

Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, Schüler und Verehrer des Origenes, bezeichnet in seinem Briefe an Cyprian (Cypr. opp. ep. 75) den Paulus und Petrus als solche: qui in epistolis suis haereticos exsecrati sunt, et ut eos evitemus monuerunt. Da dies Petrus nur im zweiten Briefe

thut, so erklärt demnach Firmilian diesen für ächt. Selbst Mayerhoff erkennt dies an. — Was aber den Didymus betrifft, so möchten diesen freilich die Gegner des zweiten Briefes Petri als guten Fund betrachten. Denn er erkläre denselben für bestritten, oder gar für wirklich verfälscht. Es wird jedoch erhellen, daß Didymus weiter nichts thut, als, ganz in der Weise des Origenes, Bericht zu erstatten, daß es Zweifler gebe, daß er aber durch die Stellung, die er diesem Berichte giebt, ebenfalls ganz in der Weise des Origenes, die Bedeutungslosigkeit der Zweifel bekundet.

Die in lateinischer Uebersetzung vorhandene Auslegung des Didymus zu den katholischen Briefen enthält am Ende der dem zweiten Briefe Petri gewidmeten Erläuterungen die Worte: Non igitur est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est.

Daß das falsatam esse Uebersetzung des *νοθεύεται* sei, in der Bedeutung: „der Brief sei für unächt erklärt worden," nicht aber: „der Brief sei gefälscht," — darüber bedarf es keiner Erörterung; die Glossarien geben darüber Auskunft. Daß also Didymus nicht aussagt, der Brief sei unächt, sondern: er sei dafür gehalten worden — steht fest. Nur, ob er dieser Unächterklärung durch das igitur beitreten wolle? ist die Frage.

Man hat sich bemüht, das igitur in irgend einen Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorangehenden zu bringen; während doch bekannt ist, daß die griechische Formel *μὲν οὖν* beim Abschlusse eines größeren Ganzen und beim Uebergange zu einem andern Gegenstande ganz üblich ist. Das igitur heißt demgemäß gar nichts weiter als: „Wir schließen also hiemit den zweiten Brief Petri und bemerken nur noch, daß u. s. w."

In der That kann nun auch das igitur gar nicht einen ursächlichen Zusammenhang des falsatam mit dem Vorhergehenden ausdrücken wollen. Denn was ist das Vorangehende? Eine Erläuterung von 2 Petr. 3, 5—7 — und zwar eine Erläuterung, in welcher Didymus seine volle Einstimmigkeit mit der

im Briefe vorgetragenen Lehre über die Art des Weltunterganges bekundet.

Diese volle Zustimmung haben auch die meisten Ausleger in des Didymus Worten gefunden, und Basnage, weil er doch das igitur im strengen Sinne einer Folgerung nehmen zu müssen glaubte, wußte sich deshalb den ganzen Zusatz nicht anders zu erklären, als daß er von fremder Hand angefügt sei.

Anders aber Lücke *). Er sieht in der Auslegung des Didymus zu 2 Petr. 3, 5—7 eine Mißbilligung der ausgelegten Worte. Und dies Verständniß sieht er als so gesichert an, daß er sich gar nicht darüber ausläßt, wie er es meine. Sieht man aber die Worte des Didymus selbst an, so sucht man vergeblich, wo die Mißbilligung liegen solle. Didymus sagt folgendes: Multis mirum est, et ex istis verbis (2 Petr. 3, 5—7) significari mundanas revolutiones atque mutationes; sic enim habent: und hier giebt Didymus wörtlich den Inhalt von V. 5, V. 6 und V. 13 des Petrus wieder. Nachdem also Didymus so angegeben, daß sich manche über diese Worte wundern, fährt er sogleich, es gar nicht erst für nöthig haltend es auszusprechen, daß Petrus Recht habe, mit einer Begründung dessen was Petrus sagt, fort: ajunt enim qui hac sententia detinentur: seculum erat olim et terra, absque coelis et terra quae nunc est; et extra istos qui nunc sunt, novi coeli et nova terra erunt. Zu deutsch: „Denn es sagen die an dieser Lehre Festhaltenden: eine (erste) Weltzeit und Erde gab es einst, abgesehen von dem jetzigen Himmel und Erde, und außer diesem jetzigen wird es (seinerzeit) einen neuen (dritten) Himmel nebst neuer Erde geben." Nun fährt er fort: Omnibus manifestum est, tres mundos per successionem consistere, quoniam scriptum est (V. 7 des Petrus): qui nunc sunt coeli et terra, eodem verbo repositi sunt, et mutatio denuo similis erit eis, qui sub diluvio perierunt. Didymus zeigt

*) Quaestiones ac vindiciae Didymianae partic. I. in den Göttinger Universitätsschriften von 1829.

also die innere Consequenz der petrinischen Darstellung, indem V. 5. 6 und 11 auf die Lehre von drei nach einander folgenden Welten führe, was V. 7 bestätige. Weiter: Agnovit autem haec conscriptor epistolae ex verbis Jesu de consummatione seculi sic prolatis (Matth. 24, 38. 39). Didymus beweist also auch die Uebereinstimmung der Stelle, die er auslegt, mit Worten des Herrn. Amplius autem concionatur his verbis, cum dicit, igne solvendam hanc quae nunc inspicitur, creaturam; ait enim venire diem judicii u. s. w. mit wörtlicher indirecter Anführung von 2 Petr. 3, 10 und 13. Didymus beweist also schließlich die völlige Uebereinstimmung seines Autors mit sich selbst.

Hierauf nun folgt das non est igitur ignorandum u. s. w. Und dies igitur sollte nun die Folgerung enthalten, der Brief sei, auch nach des Didymus Urtheil, unächt? Höchstens, falls man sich ja für verpflichtet hält, dem igitur die Bedeutung einer Folgerung zu geben, mag man es so verstehen: daher, weil diese Lehre, so richtig sie sei, Vielen wunderbar vorkomme, daher sei der Brief für unächt erklärt worden. Aber dann läge ja gerade hierin ein Zeugniß mehr für die Aechtheit, denn Didymus würde damit erstens bekunden, der Zweifel an der Aechtheit komme nur aus einem Anstoß, den die Zweifler an der Lehre des Briefes finden; und zweitens: er selbst, Didymus, habe diesen Grund zum Zweifel nicht, also überhaupt keinen.

In jedem Falle also erhellt aus den Worten des Didymus nur eben das, was wir aus Origenes längst wußten: daß der zweite Brief Petri Widerspruch bei Einzelnen fand, und man deshalb von ihm sagen konnte: er gehöre nicht zum Kanon — obwohl der kirchliche Gebrauch ihn zum Kanon rechnete. Man konnte jenes sagen, weil der Kanon noch nicht durch Kirchenbeschluß festgesetzt war, und deshalb mit völliger Sicherheit nur die völlig unwidersprochenen Urkunden zu ihm gezählt werden konnten. Ebensosehr aber bestätigt Didymus, daß die Alexandrinische Schule durchweg den von andern vorgebrachten Zweifeln an dem Briefe abhold war.

Daß das in canone non est durchaus nur die angegebene Bedeutung hat, geht zum Ueberflusse aus des Didymus übrigen Schriften hervor, in denen — wie das eine unbestrittene, also des Beweises nicht mehr bedürftige Thatsache ist — der zweite Brief Petri völlig vorbehaltlos als Urkunde von apostolischer Autorität behandelt wird *).

13. Eusebius und der Abschluß.

Zur Zeit des Eusebius war es ein allgemein bekannter Sprachgebrauch, die sieben Briefe, welche sich neben den paulinischen in unserm neuen Testamente befinden, unter dem Namen „die katholischen" zusammenzufassen. Die Stelle (h. e. II. 23), an welcher Eusebius dieses Sprachgebrauches — nicht etwa erst erwähnt, sondern sich desselben als geläufigen bedient, wurde bereits oben angeführt. Wie wir dort schon den Sinn dieses Ausdruckes sogleich anzugeben uns getrauten, so meinen wir auch hier, gemäß dem schon geschichtlich Beigebrachten, nicht erst einer Untersuchung zu bedürfen, wie man sie, vielfach hin und her rathend, dem sehr einfach klingenden Namen öfters gewidmet hat. *Καθολικός*, wie unser „kirchlich" ist, wir wiederholen es, ein Ausdruck, der mannichfacher Beziehungen fähig erscheint. Wenn das Muratorische Bruchstück zwei Classen von Schriften unterscheidet: diejenigen, welche in catholica (sc. ecclesia, was unmittelbar vorher dabei steht) habentur, und die von der Kirche verworfenen, so ist hiermit der Weg zum Verständnisse für die Benennung unsrer sieben Briefe gegeben, aber noch nicht die bestimmtere Beziehung selbst. Der Weg ist gegeben, um so mehr, da auch Irenäus stets von dem, was in der *καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην* (adv. haer. I. 2, 1) verbreiteten Kirche gilt, ausgeht, um festzustellen, woran man sich zu halten habe. Der Weg ist gegeben, weil auch ganz derselbe allgemeine Sinn in Beziehung auf Schriften wiederkehrt bei Eusebius selbst, wenn er III. 3 sagt: das dem Petrus zugeschriebene *κήρυγμα*, und das

*) Vgl. Guericke Einleitung S. 464 f.

sogenannte εὐαγγέλιον desselben, und dessen Apokalypse seien durchaus nicht ἐν καθολικοῖς. Wenn nun Apollonius (bei Eusebius V. 18), ein Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, von dem Montanisten Themison erzählt, er habe μιμούμενος τὸν ἀπόςολον ἐπιςολήν τινα καθολικήν geschmiedet, so erhält hier das „katholisch", also „kirchlich", zwar keinen neuen Sinn, aber eine besondere Beziehung —: einen kirchlichen Brief, wie ihn Apostel mit apostolischer Machtvollkommenheit abfassen konnten. Aehnliche Beziehung, bei gleichfalls unveränderter Bedeutung hat es auch, wenn Clemens Alex. von dem Briefe, welcher nach Beschluß des Apostelconcils A. G. 15 abgefaßt wurde, als καθολικὴ τῶν ἀποςόλων ἁπάντων spricht. Eine ähnliche Beziehung auf die amtliche Machtvollkommenheit hat es, wenn der Brief des Barnabas bei Orig. c. Cels. I. 63, und wenn bei Euseb. h. e. IV. 23 die Briefe des Dionysius von Corinth „katholisch" heißen. — Bildete sich nun für die neben den paulinischen Briefen gelesenen sieben der Name: katholische Briefe — so ist die Beziehung, in welcher sie so hießen, unzweifelhaft die: Neben den in dem heiligen Urkundenschatze der Kirche befindlichen paulinischen Briefen hat die katholische Kirche noch sieben andere, die sie gleichfalls zum neuen Testamente rechnet. So sind also die sieben katholischen die sieben nichtpaulinischen, neutestamentlichen — aber „katholisch" bedeutet dabei nicht „kanonisch", sondern es bedeutet „kirchlich", „der Kirche gehörig", weil von kirchlichen Autoritäten ausgegangen. — Wenn dann Kassiodor den Namen „katholische Briefe" mit dem Namen „kanonische", in Beziehung auf unsre sieben, vertauscht, so kommt das zwar auf dasselbe hinaus, ist jedoch nicht dasselbe (ebensowenig, wie es einerlei ist, wenn man die evangelische Kirche auch protestantische nennt.) Wenn hingegen Oecumenius u. a. den Ausdruck ἐγκύκλιοι wählen um damit die Bedeutung des καθολικαί zu erklären, so ist dies geradezu als eine Erfindung der Verlegenheit, weil sie die Bedeutung nicht geschichtlich erforschten, zu bezeichnen.

Katholisch hießen unsre sieben Briefe, nicht im Gegensatz zu den paulinischen, sondern gerade weil sie ebenso katholisch waren

wie diese, weil sie von derselben katholischen Kirche als heilige Urkunden betrachtet wurden, in welcher die paulinischen als solche gelten.

So enthält aber dieser Name eine Bestätigung dessen, was uns die bisherigen Erörterungen lehrten. Die Entstehung des brieflichen Theiles des neuen Testamentes ging von der Sammlung der paulinischen Briefe aus; die sieben übrigen kamen als „auch katholische" hinzu; die katholische Kirche, indem sie von der paulinischen Sammlung aus weiter über ihren Besitzstand an Schriften reflectirt, fügt den paulinischen Briefen noch andre hinzu. Diese Reflexion vollzog sich am ungestörtesten, am unzweideutigsten in Betreff des ersten Briefes Johannis und des ersten Briefes Petri; und hiedurch wird es auch vollends klar, wie Origenes von dem ersten Briefe Petri unter der Bezeichnung ἡ καθολικὴ ἐπιςολή sprechen konnte, ohne damit den zweiten Brief Petri als unkatholisch oder als unkanonisch bezeichnen zu wollen. Ebenso wird auch hiedurch noch erklärlicher, daß Irenäus den ersten Brief Petri und den des Johannes mit den Worten „in seinem Briefe" anführt — auch er ist dabei weit entfernt, Unächtheit oder Nichtkanonicität der übrigen Briefe dieser Apostel als Thatsache oder als Urtheil aussprechen zu wollen — sondern nur das geht als Thatsache aus diesen Bezeichnungen hervor: daß die Reflexion: auch der zweite Brief Petri und die beiden letzten Briefe des Johannes gehören zum Canon, noch nicht so allgemein vollzogen war, daß sie jedem Mitgliede der Kirche völlig geläufig, völlig schon, um so zu sagen, zur andern Natur geworden wäre.

Dies war die Sachlage, als nun Eusebius die erste eigentliche Forschung über den Kanon als Ganzes, unternahm. Sein Ergebniß theilt er h. e. **III. 25** mit — aber nur sein Ergebniß, nur den augenblicklichen Stand der Sache zu seiner Zeit. Zur geschichtlichen Entstehung dieses Sachverhalts giebt er zwar in seinem Werke vielfach zerstreute Andeutungen; indeß, alle die verschlungenen Fäden der Entwickelung hat er weder für sich selbst, noch für seine Leser genügend geordnet.

Ob nun an der so viel besprochenen Stelle Eusebius drei

oder vier Classen von Schriften unterscheide, ist zwar streitig, indeß auch diejenigen, welche nur drei Classen annehmen, erkennen an: daß die mittlere, die zwischen den ὁμολογούμενα und den ἄτοπα stehende Classe der ἀντιλεγόμενα und νόθα, doch jedenfalls in zwei Theile zerfalle. So wäre der Streit mehr nur ein Wortstreit. Die Hauptfrage, der entscheidende Punkt bleibt immer doch: die Unterscheidung zwischen den beiden mittleren Classen, oder den beiden Theilen der mittleren Classe, sich klar zu machen, oder auch: sie klarer zu machen als sie Eusebius selbst macht.

Der zweite Brief Petri bildet mit dem zweiten und dritten des Johannes, dem des Jacobus und dem des Judas, die zweite Classe, oder das erste Glied der zweiten Classe. Während die übrigen Urkunden unsres Canons (nur mit einem εἴγε φανείη bei der Apocalypse des Johannes) die erste Classe, die der ὁμολογούμενα bilden, heißen die genannten fünf von den sieben katholischen Briefen ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς.

Fährt dann Eusebius fort: Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ u. s. w., so liegt hierin nicht die mindeste Nöthigung, νόθα nur als einen neugewählten Ausdruck statt ἀντιλεγόμενα anzusehen. Vielmehr, da die ἀντιλεγόμενα zugleich γνώριμα τοῖς πολλοῖς, so sind sie eben nicht νόθα, sondern höchstens νοθευόμενα ὀλίγοις, angezweifelt von Einzelnen. Vorbereitet allerdings muß der Ausdruck νόθα im vorangehenden Satzgliede sein, weil sonst Eusebius nicht gut mit καὶ fortfahren könnte. Aber diese Vorbereitung liegt nur darin, daß eben das ἀντιλεγόμενα ein νοθευόμενα ὀλίγοις enthält. Und unter den wenigen, vereinzelten ἀντιλέγοντες brauchen auch wieder nur einzelne zu sein, die wirklich νοθεύοντες waren; der Bedenken gegen die Anerkennung als Stück des Kanons konnte es mancherlei geben; bei dem größeren Theile der wenigen ἀντιλέγοντες war es gar nicht die Behauptung, diese Stücke seien νόθα, sondern es war nur die einfache Bemerkung: die 5 Urkunden seien einmal bisher nicht allgemein als Bestandtheile des neuen Testaments gekannt gewesen — und dann hieran sich anschließende Fragen: ob etwa es sich so oder so damit ver-

halte, ob z. B. die beiden letzten johanneischen Briefe von einem andern Johannes seien und dergleichen.

Freilich indeß ist auch wieder der Begriff des νόθον so unbestimmt, daß man wohl denken könnte, jene wenigen ἀντιλέγοντες habe allerdings Eusebius alle als νοθεύοντες hinstellen wollen. Denn zu den nunmehr aufgeführten νόθοις rechnet er auch den Ποιμήν, und meint damit nur, daß diese Schrift des Hermas nicht in den Kanon der ὁμολογούμενα gehöre, und daß es zweifelhaft sei, ob wirklich der apostolische oder der spätere Hermas ihr Verfasser sei; — denn nur das ist es, was, nach Eusebius **III. 3**, am Hirten des Hermas unentschieden bleibt. Ferner, wenn auch der Barnabasbrief an unsrer Stelle unter den νόθοις steht, so rechnet ihn derselbe Eusebius **VI. 4** zu den ἀντιλεγόμενα, gleich dem Briefe des Judas, den λοιπαὶ καθολικαί und der Πέτρου ἀποκάλυψις. Es erhellt also: die nämliche Schrift kann νόθον und ἀντιλεγόμενον sein; und νόθος bedeutet gar nicht nothwendig: unächt in dem Sinne, daß der Name, dem eine Schrift zugeschrieben wird, ihr gar nicht gebüre. Warum auch? Unächtheit kann es in mancher Beziehung geben; die Unächtheit kann sich auf jeden Anspruch, den etwas macht, ohne daß er ihm zukommt, beziehen. Und diesen allgemeinen Sinn zu verengern, haben wir namentlich an unsrer Stelle kein Recht. Was bleibt aber dann in unsrer Stelle als Unterschied zwischen ἀντιλεγόμενα und νόθα?

Kein andrer als dieser: die ἀντιλεγόμενα sind solche, bei denen die ἀντιλογία im Unrecht ist; die νόθα sind solche, bei denen die ἀντιλέγοντες Recht haben. Beides nicht etwa nach der Einzelmeinung des Eusebius. Denn diese will er hier gar nicht geben. Sondern Thatsachen will er berichten. In diesem Sinne schaltet er bei der ersten Abtheilung der zweiten Classe die thatsächliche Bemerkung ein, daß die ἀντιλογία der Wenigen durch die Anerkennung der πολλοί zurückgewiesen sei; bei der zweiten Abtheilung spricht er durch κατατετάχθω aus, daß er, als Forscher, als Kenner des Urtheils der Kirche, diese Art von ἀντιλεγόμενα wirklich zurückweisen, nämlich aus dem Kanon heraus=

weisen muß, unbeschadet aller sonstigen völlig rechtsbeständigen Ansprüche dieser Schriften, so, daß z. B. der *Ποιμήν* eine Schrift bleibt, die wirklich von Hermas verfaßt, und wirklich sehr werthvoll ist, auch wirklich im kirchlichen Gebrauche bei Vorlesungen ihre Stelle hat (soweit dieser Gebrauch nicht allmählich abgekommen); nur nicht kanonisch sind diese Schriften, und insofern *νόθα*. Jene andern aber sind kanonisch, obgleich *ἀντιλεγόμενα*. Das ist es, was als Ergebniß seiner Forschungen, als kirchlich feststehende Thatsache, Eusebius an unsrer Stelle ausspricht.

Ἀντιλεγόμενα sind der 2te Brief Petri, der 2te und 3te Brief des Johannes, der Brief des Jacobus und der des Judas in dem Sinne: weil ihre Stellung im Canon eine erst mit der Zeit klar gewordene, und deshalb noch nicht ganz allgemein anerkannte ist. Eben deshalb rechnet Eusebius die Apokalypse nicht zu den *ἀντιλεγόμενα*, weil ihre Stellung unter den heiligen Urkunden des neuen Testaments eine von Anfang an ebenso ursprüngliche Thatsache ist, wie bei den paulinischen Briefen (der Muratorische Canon beweist ja sogar aus der Siebenzahl der Gemeinden in der Apokalypse die Berechtigung der an sieben Gemeinden geschriebenen paulinischen Briefe). Die Zweifel an der Apokalypse, die Eusebius ebenfalls kennt, sind andrer Art, als die gegen unsre 5 katholischen Briefe. Die gegen die letzteren waren nur die Nachklänge der an diesen Urkunden von der Kirche geübten Versäumniß sofortiger bestimmter Anerkennung als Stücke des N. T. Die Zweifel an der Apokalypse hingegen waren nachträglich entstandene, rein kritische, nur den einzelnen Kritikern angehörige. Eusebius macht eben deshalb in Beziehung auf sie eine Ausnahme von seinem übrigen Verhalten; er wird hier subjectiv; er läßt dahingestellt sein, was kirchliche Thatsache in Betreff der Apokalypse sei, und stellt es der Einzelmeinung der Leser anheim, die Apokalypse mit der Kirche für entschieden kanonisch, oder, wenn man statt dessen mit den Kritikern so belieben wolle, sie für ein *νόθον* zu halten. (Wiewohl auch hier *νόθον* dann zunächst immer nur heißen würde: unberechtigt in Hinsicht des Anspruches auf Kanonicität,

nicht: gefälscht in Beziehung auf den Verfasser, nicht: ketzerisch, oder ἄτοπον oder δυσσεβές.) — So in Betreff der Apokalypse; in Hinsicht der 5 ἀντιλεγόμενα hingegen gilt keine Wahl, kein εἴγε φανείη, sondern es gilt die Thatsache: daß sie, zwar nicht unangefochtene, aber doch nur durch Einzelmeinungen angefochtene, und nur in sofern den ὁμολογούμενα nachstehende, heilige Urkunden der Kirchen sind.

Und mit diesem Ergebnisse des „Vaters der Kirchengeschichte" war denn die Frage fortan auch äußerlich fast für immer entschieden — wie sie das innerlich längst schon gewesen war. Eusebius stellt das von der Kirche gewonnene Bewußtsein über sich selbst, über ihren geschichtlich gegebenen Besitzstand, vornehmlich ihren Besitzstand an heiligen Schriften, mit Klarheit dar. Indem er bestimmt einerseits bezeichnete, welches diese Urkunden — theils widersprochen, theils unwidersprochen — seien; und indem er ebenso bestimmt anderseits darauf hinwies, daß diese widersprochenen, aber geschichtlich berechtigten Urkunden noch nicht ihre gebürende Stelle förmlich erhalten hätten, insofern noch οὐκ ἐνδιάθηκοι seien (in canone non est sagt Didymus), so trat für die Kirche die Nothwendigkeit ein, die ausdrückliche Aufnahme in den Kanon auch äußerlich zu vollziehen *).

*) Dies, daß er noch nicht ἐνδιάθηκος in unzweifelhafter Weise sei, bemerkt in besonderer Beziehung auf den zweiten Brief Petri Eusebius h. e. III. 3: Πέτρου μὲν οὖν, ἐπιςολὴ μία, ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται. Ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασιν. τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν — d. h. über den zweiten Brief Petri ist das, was ich als Erforscher des Hergebrachten feststellen kann dies, daß er 1) nicht unwidersprochen, 2) nicht bei den alten Schriftstellern hinreichend so bezeichnet ist um eine bestimmte ausdrückliche Erklärung der Kirche, den obwaltenden Widersprüchen gegenüber, unnöthig zu machen — ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν — (Eusebius mochte also doch in den ältesten Kirchenschriftstellern viel mehr Spuren der Benutzung unsres Briefes gefunden haben, als es

Dies geschah durch mehrfache, bekannte Concilbeschlüsse, in welchen sich nun die unbedenkliche Anerkennung der sieben katholischen Briefe, übereinstimmend in der griechischen und lateinischen Kirche, offenbart. Die fortan noch rege gemachten Zweifel gehören nicht mehr in die Geschichte der kirchlich allmählich sich feststellenden Zugehörigkeit unsres Briefes zum Kanon, sondern sie gehören einer Geschichte der Kritik und der Auslegung an.

---

bei unsern positiven, geschweige bei unsern negativen Kritikern der Fall ist.) — Nachdem er hierauf von den übrigen unter Petrus Namen verbreiteten Schriften gesprochen und ihnen die Katholicität abgesprochen, setzt Eusebius noch hinzu: *Ἀλλὰ τὰ μὲν ὀνομαζόμενα Πέτρου, ὧν μίαν μόνην γνησίαν ἔγνων ἐπιςολήν* — was der etwas leichthin gewählte Ausdruck *γνησίαν* sagen wolle, muß, wenn man dem Eusebius nicht Unrecht thun will, aus dem Vorangehenden erklärt werden — *καὶ παρὰ τοῖς πάλαι πρεσβυτέροις ὁμολογουμένην, τοσαῦτα.*

Der zweite Brief Petri.

Erstes Capitel.

Vers 1. Symeon — der Name des Petrus in möglichst der semitischen Aussprache nachgebildetem Griechisch; nur Lucas, da wo er in der Apostelg. 15, 11 eine Rede des Jacobus nach den Acten des Apostelconcils mittheilt, läßt in Beziehung auf unsern Apostel, dem Namen Simon diese ursprüngliche Form. Daß Petrus selbst, auch nachdem er Palästina verlassen, diese Schreibweise beibehielt, ist ebenso erklärlich wie, daß im übrigen außerhalb Palästinas sich die Form abschliff, und auch im N. T. sonst überall Simon geschrieben wird — Petrus — im ersten Briefe gebraucht Petrus nur diesen Namen; hier macht das vorgeschobene „Symeon" sofort den Eindruck, daß der Apostel noch mehr mit seiner Persönlichkeit und mit seiner geschichtlichen Vergangenheit vor die Leser zu treten beabsichtigt — Knecht — d. h. Arbeiter, Beamter und somit berechtigter Sprecher vor jeder zur Kirche gehörigen Gemeinde; Aufsicht, Zusprache, Zurechtweisung nach allen Seiten hin ist seine Sache gerade sofern er Knecht ist, nicht sofern er Apostel ist, denn als solcher hat er sein eignes Arbeitsfeld — und Apostel Jesu Christi — Petrus ist allerdings auch Apostel; insofern hat er das Bedürfniß, sich mit Gemeinden, die nicht seinem Missions=

berufe angehören, in das richtige Verhältniß zu setzen — an die welche Glauben gleichen Ranges mit uns erloost haben — der Israelit Symeon erkennt die durch Paulus bekehrten Heiden (denn an die Leser des ersten Briefes ist auch dieser Brief gerichtet, vergl. zu 3, 1) als solche an, denen gleichwiegender, gleichwerther, gleichberechtigter Glaube, wie ihm und seinen Volksgenossen, zugefallen ist, und zwar als Loos; es erinnert dies an denselben alttestamentlichen Gedanken, der 1 Petr. 5, 3 vorkommt, wonach Israel mit seinem Bundesgotte im Rechtsverhältnisse gegenseitigen auf Erloosung beruhenden d. h. durch keinen Fremden vermittelten Eigenthums steht — in der Gerechtigkeit — die hier gemeinte Gerechtigkeit ist, zunächst, nicht die Gerechtigkeit als uns zu Theil werdende, sei es als Rechtfertigung oder als eigentschaftliche Gerechtigkeit. Sondern es ist die Gerechtigkeit „in" welche jeder Glaubende eintritt und seinen Antheil, seinen Platz darin erhält, die Gerechtigkeit als Reich, als das Ganze des göttlichen Thuns und Offenbarens im Gegensatze dieser Welt voll Sünde und unausgeglichener Uebel, die Gerechtigkeit welche den nach ihr Hungernden und Dürstenden (Matth. 5, 6) erschienen ist (Röm. 3, 21) und die ihr Reich mittels des Glaubens auf alle Glaubenden ohne Unterschied erstreckt, seien es Juden oder Heiden (Röm. 3, 22). Eben darum begrüßt Petrus die Paulinische Heidenkirche als zu gleichen Glaubenstheilen in diese Gerechtigkeit eingegangene neben der Kirche aus der Beschneidung. — Diese Gerechtigkeit als Reich des göttlichen, Sünde und Uebel tilgenden Willens, ist dasselbe mit dem „Heiligungswerke des Geistes", „in" welchem nach 1 Petr. 1, 2 Gottes ewiger Rathschluß, seinen Verlauf durch die Zeit hat. — unsres Gottes und Heilan-

des, Jesu Christi — die Gerechtigkeit, welche, als Gegensatz gegen die Welt voll Sünde und Uebel sich in Verheißungen und Thaten offenbart und die Glaubenden in ihr Reich aufnimmt, ist die göttliche; Gott in der Fülle seines Wesens offenbart sich in ihr denen, die in diese Gerechtigkeit aus der Welt Ungerechtigkeit flüchten, als Retter, als Heiland. Aber indem Petrus dem geoffenbarten Gotte den Namen Heiland giebt, drängt es sich ihm auf, daß der Träger dieser göttlichen Heilandschaft Jesus Christus ist, und so setzt er zu der Bezeichnung Heiland den Namen Jesus Christus hinzu, nicht als wäre ihm „unser Gott" und „Jesus Christus" ganz gleich umfassende Begriffe, da ja „unser Gott" den Vater im Unterschiede vom Sohne mindestens mit begriff — aber, sofern „unser Gott" Heiland ist, ist er Jesus Christus. Die persönliche Einheit Gottes bei Verschiedenheit der Personen prägt der Rede des Petrus eine allerdings vor dem gewöhnlichen Sprachgesetze unklar erscheinende Färbung auf; aber man denke sich die Worte vervollständigt, etwa so: „unsres Gottes und Heilandes, und, wenn ich Gott Heiland nenne, so meine ich den Heiland Jesus Christus", oder so: „unsres Gottes und Heilandes — ich hätte auch sagen können: unsres Heilandes Jesu Christi", oder so: „unsres Gottes und Heilandes, ich setze hinzu Jesu Christi, denn der ist unser Heiland".

Zu V. 1. Daß die Lesart Συμεών den übrigen (Σίμων, Σύμων) vorgezogen werden muß, kann keine Frage sein; so erklärlich es ist, daß die Abschreiber die abgeschliffenere Form statt der ursprünglichen setzten, so unerklärlich wäre das umgekehrte; besonders das Σύμων läßt sich weder aus Σίμων entstanden, noch als ursprünglich denken. — Steht aber jene Form fest, so ist sogleich dies erste Wort ein Beweis der Aechtheit des Brie-

fes; ein Fälscher, vollends einer des zweiten Jahrhunderts, hatte gar keine Veranlassung, jene älteste Form zu wählen; die Abschleifung war ja sogar in judenchristlichen Kreisen so gewöhnlich, daß auch der Magier Simon in den Clementinen nicht anders geschrieben wird. Petrus hingegen führt auch dort nur den Namen Petrus, auch in dem zu den Clementinen gehörenden Briefe des Petrus an Jacobus; im Briefe des Clemens an Jacobus wird er im Anfange als „Simon, der von Jesu Petrus genannte", aufgeführt. Man sieht: noch bevor es zu einer kirchlichen und unkirchlichen Schriftstellung kam, war die Schreibung Συμεών in Beziehung auf Petrus schon ganz vergessen; ein Fälscher hätte auf jedes andere Mittel, sich den Schein der Aechtheit zu sichern, eher verfallen können, als auf dieses. Dagegen ist es ein sehr starker Beweis für die diplomatische Treue des Lucas in Mittheilung der Reden, welche er in die Apostelgeschichte einflicht, daß er, gegen seine sonstige Gewohnheit, in der Rede des Jacobus, wie oben bemerkt, die Form Συμεών hat; und ein ebenso starker Beweis für die Aechtheit unsres Briefes, daß er sogleich in dieser Form mit jener Rede des Jacobus übereinkommt. — Spricht nun so die Art, wie sich der Verfasser sehr geflissentlich als den Jünger und Apostel Petrus bezeichnet, entschieden für die Aechtheit — so spricht anderseits der Umstand, daß er dies mit besonderer Absichtlichkeit thut, nicht im mindesten gegen die Aechtheit. Man muß in der That schon äußerst befangen in der argwöhnischen Inquisitionsstimmung unserer modernen Kritik sein, die überall von dem Satze ausgeht: quisquis praesumitur falsus, donec probetur contrarium — man muß schon ganz in dieser Stimmung befangen sein, wenn man die höchst unbillige Beweisregel: daß, wer etwas geflissentlich hervorhebt, dadurch zeige daß er lüge — hier anwenden will, wo doch der Zweck und Anlaß der geflissentlichen Hervorhebung so tief in der ganzen Sachlage begründet, so organisch mit dem ganzen Inhalte und Tone des kurzen Schreibens verwachsen ist. Mit der geflissentlichen Hervorhebung seiner Person schließt uns der Verfasser sogleich die innersten Trieb-

federn, die ihn zu diesem Schreiben bewegen, auf. Wir sehen ihn im ringenden Suchen nach allem nur Erdenkbaren, um durch diesen zweiten Brief, wenn irgend möglich, einen nachhaltigeren, unabweisbareren Eindruck, als durch den ersten, zu machen. Da ist von mechanischer Aneignung dessen, was der erste Brief darbietet, keine Spur — im Gegentheil, alles möglichst anders, absichtlich anders als im ersten Briefe, und doch dieselben Anschauungen und Wendungen, nur noch tiefer eingegraben, stärker unterstrichen, mit fast ängstlicher, fast flehender Betonung, als stände überall dabei: Versteht mich doch, das habe ich sagen wollen. Dies ist sofort im ersten und zweiten Verse, sowohl in der Bezeichnung seiner selbst, als der Leser, als in dem Gruße, unverkennbar.

Mit seiner ganzen geschichtlichen Vergangenheit — als der Symeon — tritt er vor, gerade wie er V. 16 diese seine geschichtliche Vergangenheit, und die darauf beruhende Bedeutung seiner Person, und die daraus zu schließende geschichtliche, nicht auf Gedankenbildern beruhende Bedeutung der Sache, um die es sich handelt, hervorhebt. In dem einzigen Worte „Symeon“ liegt genau dasselbe, was Petrus Apostg. 1, 21. 22. so dringend als die Grundlage der ganzen apostolischen Thätigkeit hervorhebt: „es ist nöthig, daß von denen die dabei waren während der ganzen Zeit, in welcher der HErr ein- und ausging bei uns, anfangend von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, wo er aufgehoben wurde von uns weg — daß Bezeuger seiner Auferstehung werde mit uns einer von diesen.“ Als solcher, der die hier geschilderten unumgänglichen Erfordernisse hat, tritt mit dem Namen „Symeon“ der Apostel vor die Leser hin. — Es liegt also in dem „Symeon“ noch weit mehr, als was Bengel sagt (wiewohl sehr schön): „Den Beinamen allein hatte er im ersten Briefe gesetzt; jetzt auch den Namen, indem er, am Abschlusse des Zeitlichen (extremo tempore, gleichsam sein Testament machend) sich selbst gemahnt seiner ursprünglichen Stellung, bevor er jenen Beinamen erhalten.“ — Eine so wuchtvolle, gepreßte Mahnung in 6 Buchstaben zu legen, gelingt nimmer-

mehr einem Fälscher, selbst wenn er mit so raffinirter Kunst bei seiner Fälschung zu Werke ginge, wie es von den Anhängern der Fälschungsvermuthung doch gar nicht einmal gemeint wird; denn sie setzen ja vielmehr einen ungeschickten Fälscher voraus — und haben hierin auch ganz Recht, da nichts den damaligen Fälschern ferner lag, als dramatische, psychologische Versetzung in das Gemüthsleben dessen, unter dessen Namen sie schreiben.

Die ganze Bezeichnung der Person des Verfassers, womit unser Brief beginnt, nennt de Wette eine „Combination von 1 Petr. 1, 1 und Jud. 1". Wie käme denn aber einer, der den Zweck hat, die Rolle des Petrus zu spielen, zu der Meinung, als könne er seine Maske dem Original ähnlicher machen, wenn er etliche Striche aus einem ganz andern Bilde hinzuthue? Dem Unbefangenen leuchtet ein, daß gerade die Abweichung in der Bezeichnung seiner Person ein Anzeichen der Aechtheit ist. Sie wäre ein solches, selbst wenn nicht die Gründe, weshalb Petrus die im ersten Briefe gewählte Bezeichnung vervollständigt und zwar gerade so vervollständigt, aufs deutlichste zu Tage lägen.

„Knecht und Apostel Jesu Christi," setzt er statt des „Apostel Jesu Christi" des ersten Briefes. Bengel erklärt: „Knecht, als des Herrn Jesu; Apostel, desselben als Christi". Indeß, hier hat er sich wohl durch die Leichtigkeit, mit der sich dieser zugespitzte und parallele Gegensatz darbietet, täuschen lassen. Wenn Johannes in der Offenbarung 1, 1 sich selbst und 10, 7 die Propheten als Diener Gottes bezeichnet; wenn im A. T. Moses (2 Mos. 14, 31 u. a.) Diener Gottes heißt, so ist nicht einzusehn, wiefern die Benennung „Diener" mehr auf die Menschheit Jesu Christi Bezug haben solle, während die Benennung „Apostel" den so Benannten mit dem HErrn als dem Christus in Verbindung setzen soll. Wie stimmt das vollends zu Tit. 1, 1: *Παῦλος, δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ?* Anders haben wir oben den Unterschied zwischen „Knecht" und „Apostel" zu fassen versucht. Dabei gehen wir davon aus, daß „Knecht" hier nicht in jenem weiteren Sinne steht, wo es nur das Ver=

hältniß als Unterthan in Christi Reiche bezeichnet, sondern daß es ein Amtsverhältniß ausdrückt, eben wie dies in den schon angeführten Stellen und auch in allen den Eingängen apostolischer Briefe (vergl. noch Phil. 1, 1; dann Jakob. 1, 1), wo die Apostel ihr besonderes Verhältniß zum Herrn, im Unterschiede der Leser, mit dem Knechtsnamen andeuten, der Fall ist. Der Unterschied dieses und des Apostelnamens ist dann der des Allgemeinen und Besonderen; daher auch der Apostelname nachfolgt.

Die Leser werden nun sofort als Reichsgenossen zu gleichem Rechte, angeredet. Ἰσότιμος ist ein Ausdruck des Staatsrechts. So braucht es Josephus Antiq. XII. 3, 1: ἰσοτίμους ἀπέδειξε, er erklärte sie zu Inhabern des gleichen, unverkürzten Bürgerrechts; ähnlich Philo (de sacrific. Ab. et Ca. 131 ed. Francof.): τὸν σοφὸν ἰσότιμον κόσμῳ ἤγαγεν (ὁ θεὸς) — nämlich dadurch, daß er durch dasselbe Wort den Moses zu sich hinaufführte, durch welches er die Welt schuf. Vrgl. auch Pape's Wörterbuch. Schon Philo überträgt also das ἰσότιμος aus dem irdischen Staatsrecht auf das göttliche Reichsrecht. In dem ἰσότιμος unsrer Stelle will man nur den allgemeinsten Begriff von τιμή (pretium, dignitas) finden. So freilich beraubt man sich eines der wichtigsten petrinischen Begriffe, aus welchem die Zusammengehörigkeit beider Briefe schlagend erhellt. In der Ethik des Petrus ist gerade τιμή, τιμᾷν der zur Bezeichnung des rechten Verhaltens in den bürgerlichen Verhältnissen gewählte Ausdruck (1 Petr. 2, 17). Auf das göttliche Reichsrecht aber ist dieser Begriff bereits im 1sten Briefe übertragen, wo vom τίμιον αἷμα Christi (1 Petr. 1, 19) und von der durch Bewährung zu erwerbenden τιμή der Gläubigen (1 Petr. 1, 7 und 2, 6. 7.) geredet wird. Ja, an der letzten Stelle (1 Petr. 2, 7) ist schon die τιμή gerade mit Beziehung auf die an Stelle der den Eckstein Verwerfenden einrückenden, das Bürgerrecht in Zion erhaltenden Heiden gesagt. Eben hierauf bezieht sich unser ἰσότιμος. Es steht also völlig entsprechend jener Anrede an die Heidenchristen, mit welcher der erste Brief Petri beginnt, denn auch hier sind die „erwählten Anwohner der Diaspora" solche, die

in das zerstreute Israel aus dem Heidenthume herübergekommen und die, obwohl ihrer Geburt nach unberechtigt, doch das Bürgerrecht erhalten haben — eine Anschauung, die auch gleich nach der erwähnten Stelle (1 Petr. 2, 7) in V. 11, mit Wiederaufnahme des Begriffs „Anwohner", weiter ausgeführt wird. Dieselbe Anschauung nimmt nun der Eingang des zweiten Briefes wieder auf. Petrus fühlt, er hat im Eingange des ersten Briefes noch nicht nachdrücklich genug gesagt, worauf es ihm ankommt — nämlich, daß es sich hier um das Reich Gottes handelt, in welchem die Leser durch freie Gnade das gleiche Bürgerrecht, wie die durch Geburt zu den Verheißungen berechtigten Israeliten — aber darum auch die gleiche Bürgerpflicht, erlangt haben. Darum ein neuer Ausdruck, während die Anschauung dieselbe bleibt. Ganz das Gegentheil von dem Verfahren eines Fälschers, der vielmehr den Ausdrücken, die er seinem Original entnimmt, neue eigene Anschauungen unterlegt.

Wir möchten sagen, der Eingang unsres Briefes, verglichen mit dem des ersten, beweist für sich allein schon die Aechtheit der Urkunde. Und, fast zum Ueberflusse, muß nun noch eine glückliche Fügung uns die Rede des Petrus erhalten haben, in welcher er (Apostg. 11, 17) von den Heiden sagt: Gott habe ihnen τὴν ἴσην δωρεάν gegeben. Die Gegner der Aechtheit unsres Briefes haben nur die Wahl, das Zusammentreffen der ἰσότιμος πίστις mit dieser ἴση δωρεά dem Zufalle aufzubürden, oder dem Fälscher das Raffinement zuzutrauen, daß er den petrinischen Ausdruck sich angeeignet, ihn aber in ἰσότιμος πίστις umgestaltet habe, um recht als der in seinen Anschauungen sich frei bewegende Schriftsteller zu erscheinen. Es gehört aber viel Aberglauben dazu, um der Unächtheitskritik in solche Vermuthungen zu folgen!

Daß der Begriff der Erloosung noch ganz besonders auf die göttliche Reichsordnung, wonach das heilige Volk Gottes Loos, und Gott des heiligen Volkes Loos ist, hinweist, ist schon oben bemerkt. Ohne Ursach legt man bei dem alt- und neutestamentlichen Begriffe des Looses die Vorstellung eines solchen

Looses, wie es beim Ausspielen erlangt wird, zum Grunde. Aber bei dem Hebr. נחלה, wie bei dem Griechischen κλῆρος, welches beides ebensowohl „Erbtheil“ wie „Loostheil“ übersetzt werden kann, ist ebensowenig das Erben wie das Ausspielen die Hauptsache, sondern: die Unmittelbarkeit der Erwerbung, die nicht auf vorausgehenden Rechtsansprüchen beruht, vielmehr erst das ist, wovon alle Rechtsansprüche zwischen Gott und den Menschen ihren Ausgang nehmen. — Uebrigens ist die ganze Anschauung, obgleich sie sich als eine dem Petrus im Eingange zu beiden Briefen besonders anliegende zeigt, keineswegs ihm so ausschließlich eigen, daß sie nicht zugleich apostolisches Gemeingut wäre; namentlich aber die Vorstellung des Looses ist die auch von Paulus gern benutzte, wie z. B. Eph. 1, 11. 2, 4. 8. 9. Col. 1, 12.

Der Zusatz „in der Gerechtigkeit“ u. s. w. ist oben bereits erläutert. Zu 1 Petr. 1, 2 werden wir nachweisen, daß der dort genannte ἁγιασμός ganz ebenso objectiv gemeint ist. In beiden Eingängen hat also Petrus auch in dieser Hinsicht die gleiche Anschauung des sich in großartiger Entwickelung verwirklichenden Reiches der Heiligkeit und Gerechtigkeit, und der Glaube ist ihm der Uebergang aus der Welt in dies Reich, das Mitbegriffensein in diese große Entwickelung. Aber auch hier zeigt sich, nicht der Fälscher, der hinter gleichen Ausdrücken die innere Ungleichheit mit seinem Vorbilde ängstlich zu verbergen sucht, sondern der Schriftsteller, der „es nicht für einen Raub hält, sich selbst gleich zu sein“, dem es vielmehr gerade auf Neuheit im Ausdrucke ankommt, weil ja das Bedürfniß, das schon Gesagte neu zu sagen, eben die Veranlassung seines zweiten Briefes ist. — Die hier statthabende Bedeutung von δικαιοσύνη ist übrigens die ursprüngliche, aus welcher erst alle andern, sowohl die wirklich sonst noch statthabenden, als auch die scheinbaren, nur durch die besondere Beziehung, in welche der Begriff tritt, gegebenen, hervorgehen. Solche scheinbare Bedeutungen, wie sie statt „Gerechtigkeit“ dem entsprechenden Worte sowohl im N. wie im A. T. untergeschoben zu werden pflegen, haben die Aus-

leger auch hier anzubringen nicht angestanden. Sie denken theils an Gottes Wahrhaftigkeit (Grotius), theils an seine Güte (Pott) oder, was auf dasselbe hinauskommt, seine heilstiftende erlösende Gnade und Liebe (de Wette), oder an die Unparteilichkeit, mit der er diese Gnade an alle austheilt (Augusti). Aber schon im A. T. schieben sowohl die **LXX** (z. B. 5 Mos. 6, 25) der „Gerechtigkeit" die Bedeutung ἐλεημοσύνη fälschlich unter, als besonders auch von den Auslegern Jes. **51, 5** u. a. fälschlich die Bedeutung „Heil" untergelegt wird. Die „Gerechtigkeit" ist wesentlich nur: jene Natur einer Gemeinschaft persönlicher, sittlicher Wesen, wonach ihr Thun als ein geordnetes in einander greift und sich gegenseitig fördert. Oder, von Gott allein gebraucht, ist Gerechtigkeit jene Natur seines Thuns und seiner Anstalten, wonach alles Einzelne geordnet in einander greift zu einer großen, sittlichen Harmonie des Ganzen. Daher kann dieser Begriff auch besonders leicht die Beziehung der Wahrhaftigkeit und Treue annehmen, wenn es sich um das Ineinandergreifen von Verheißung und Erfüllung handelt; oder die Beziehung auf Heil und Gnade, wenn es sich darum handelt, wie der Mensch in dies Reich sittlicher Harmonie aus dem wüsten Treiben der Welt gerettet wird. Aber alles dies sind nur besondere Beziehungen, nicht besondere Bedeutungen des Worts. Die Reformatoren halten übrigens die Bedeutung „Gerechtigkeit" an unsrer Stelle fest, nur legen sie zu eilend die Beziehung auf die Art, wie den Menschen diese Gerechtigkeit zu gut kommt, unter — sie verstehen darunter die Gerechtigkeit, wie sie uns Gott, als Rechtfertigung, giebt. Sofern sie damit nur sagen wollen, Petrus scheide durch die hier genommene Wendung alle menschliche Gerechtigkeit ab (so Luther), muß man dem unbedenklich zustimmen, nur nöthigt dies noch gar nicht, an die Rechtfertigung zu denken. Gleich treffend bemerkt Calvin, es sei nicht von einer in Gottes Wesen eingeschlossen bleibenden Gerechtigkeit die Rede, sondern von der, welche sich über die Menschen ausgießt. Aber zu eng faßt es auch Calvin, wenn

er sagt, Petrus spreche von der Gerechtigkeit, welche den Glauben verursache, bewirke.

Was die letzten Worte τοῦ ϑεοῦ u. s. w. betrifft, so würde das grammatisch nächstliegende ohne Zweifel sein, zu übersetzen: unsres Gottes und Heilandes, Jesu Christi; so daß „Gott" und „Heiland" Bezeichnungen Christi sind. Ganz diese Verknüpfung auszuschließen, ist auch in der That unmöglich; denn so sehr die apostolische Gewohnheit für eine Zusammenstellung des Vaters als Gottes, und des Sohnes als Heilandes spricht, und so sehr V. 2 dieses Verständniß begünstigt, und so sehr zugegeben werden muß, daß an sich σωτῆρος nicht nothwendig den Artikel haben muß, um mit dem nachfolgenden Ἰ. Χ. zusammen den Heiland J. C. zu bezeichnen — so muß man doch gestehen, Petrus würde das σωτῆρος gerade hier nicht ohne Artikel gesetzt haben, hätte er nicht, während er dies Wort schrieb, es in engerem Zusammenhange mit ϑεοῦ gedacht, als in dem von zwei verschiedenen Personen. Es erlaubt wohl allenfalls die Sprache, hinter dem einen mit Artikel ausgestatteten Substantiv ein anderes ohne Artikel, welches trotzdem eine neue Person bezeichnen soll, folgen zu lassen; aber man kann nicht glauben, der Schriftsteller würde von dieser Erlaubniß zum Nachtheil der Deutlichkeit Gebrauch gemacht haben, wenn es ihm auf Scheidung der Personen angekommen wäre. Deshalb, so gerecht die Forderung an den Ausleger ist, ein möglichst bestimmtes Verständniß zu gewinnen, so darf er doch nicht bestimmen wollen, was der Schriftsteller wirklich in schwebender, doppelsinniger Beziehung gedacht hat. Wie es eine Weise besonders des Johannes in seinen Briefen ist, vom HErrn zu sprechen dergestalt daß man im Fortgange des Gedankens bald mehr an Gott den Vater, bald mehr an den Sohn zu denken hat — so zeigt sich Aehnliches hier bei Petrus. Daß er das ϑεοῦ geradezu als Benennung Christi gemeint habe, ist zwar, wie bemerkt, dem Zusammenhange nach weniger wahrscheinlich; aber daraus folgt dann nicht, daß er bei ϑεοῦ an den Vater in bestimmter Unterscheidung vom Sohne, und bei σωτῆρος an den Sohn in bestimmter Un-

terscheidung von dem Vater, schon gedacht habe. Am natürlichsten scheint uns also: eine während des Schreibens allmählich sich schärfer ausbildende Scheidung der Personen anzunehmen, in der Art, wie wir es oben darzustellen versucht haben. Gefällt jemandem dies nicht, so, scheint es, bleibt alsdann nur das übrig, θεός ebenfalls als Benennung Christi zu fassen — was übrigens so ganz abzuweisen gar nicht ist. Die ähnliche Stelle Tit. 2, 13, welche de Wette seltsamerweise als Beweis dafür, daß θεοῦ und σωτῆρος geschieden werden müsse, anführt, scheint im Gegentheil noch entschiedener eine wirkliche und von Anfang an beabsichtigte Verbindung des θεοῦ mit Ἰ. Χ. zu enthalten. — Ganz verfehlt natürlich ist die Verbindung: „unsres und des Heilandes Jesu Christi Gottes"; diese auch im Deutschen ganz unnatürlich sich gestaltende Wendung mag nur zum Belege dienen, daß manches als nicht geradezu sprachwidrig erscheinen kann, wovon man dennoch nicht voraussetzen darf, der Schriftsteller habe von der Erlaubniß, die ihm die Sprache allenfalls gewährt, Gebrauch gemacht.

V. 2. **Die Gnade und der Friede möge euch wachsen gemacht werden in eindringender Erkenntniß** (ἐπιγνώσει) **Gottes und Jesu, unsres Herrn** — Zu der Grußformel des ersten Briefes macht Petrus einen Zusatz. Das den Gläubigen Gegebene ist, so wie es gegeben ist, Gnade und Friede. Es ist ein Wachsendes, sich von innen heraus Vermehrendes. Indem es so wächst, ist und wird es immer mehr Erkenntniß des geoffenbarten Gottes. Aber nur diejenige Erkenntniß, in welcher Gnade und Friede wachsen; nur diejenige, welche sich auf Gott und auf Jesum als den Herrn bezieht, ist die rechte. Es ist unverkennbar, daß Petrus schon hier andeutet, was er im Nachfolgenden bekämpfen wolle: nämlich eine angebliche Erkenntniß, die nicht aus Gnade

und Friede wächst, und die von dem geschichtlichen Jesus Absehen nimmt.

Zu V. 2. „Jesu“ ohne den Zusatz „Christi“ lesen wir; daß Abschreiber das letztere hinzusetzten, erklärt sich leichter, als, daß sie es wegließen, wenn es ursprünglich stand. Man möchte sogar unter den sehr mannigfachen Lesarten sich für die allereinfachste, welche nur lautet ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν, entscheiden, wäre sie nicht gar zu wenig verbürgt, und könnte man nicht annehmen, diese Kürze sei aus Verlegenheit der Abschreiber entstanden, indem sie aus allen ihnen vorliegenden Verschiedenheiten nur das, was ihnen gesichert schien, herausnahmen. Jedenfalls will Petrus ein Hauptgewicht auf den menschlichen, geschichtlichen Jesus oder Herrn legen. Er liefert somit schon hier das Vorspiel zum Kampfe gegen die ungeschichtliche Gnosis, welcher weiterhin sein Hauptgesichtspunkt ist. Sehr schön sagt Benson: Petrus hatte das Gebet unsres Heilandes Joh. 17 gehört, und er scheint hier auf V. 3. desselben anzuspielen: „das ist das ewige Leben, daß sie erkennen dich, den alleinigen wahrhaftigen Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ Auf das Gleiche scheint auch Jud. 4 und 25 mit dem Beiwort „der Alleinige“ hinzublicken. — Die Art aber, wie Judas sogleich in seiner an der Grußformel des 1 Br. Petri angebrachten Aenderung (Jud. 2), ebenfalls vorwegandeutend, den Gegensatz gegen die Irrlehrer ausdrückt, ist eine ganz andere als die unseres Briefes. Judas macht statt der Gnade das Erbarmen zur Grundlage, und setzt die Liebe noch neben den Frieden hinzu. Daß der Verf. unsres Briefes, hätte er diese Aenderung von 1 Pt. 1, 2 vor Augen gehabt, zu dem einfachen „die Gnade und der Friede“ zurückgekehrt sein sollte, läßt sich viel weniger vermuthen, als das Umgekehrte: nämlich, daß Judas beide Petrusbriefe vor sich hat, und durch den Zusatz, den der zweite zur Grußformel des ersten hinzufügt, veranlaßt wird, noch ein Mehres zu thun, und lieber sogleich die Stücke, welche das praktische, geschichtliche Christenthum als wachsende besitzt, schärfer zu bezeichnen; da-

durch erreicht er es, in bündigster Kürze nicht nur V. 2 unsres Einganges, sondern gewissermaßen die ganze von Petrus in den nachfolgenden Versen entwickelte Tugendlehre zusammenzufassen, und kann dann sogleich zur unmittelbare Bekämpfung der Irrlehrer übergehen. Schon hier also zeigt sich, daß die größere Wahrscheinlichkeit der Ursprünglichkeit auf Seite unsres Briefes, auf des Judas Seite die größere Wahrscheinlichkeit eines Arbeitens unter Zugrundelegung unsres Briefes, sich herausstellt. Petrus erringt erst die Gedanken, die Judas fertig vorfindet und halb bald in rascher Kürze andeutet, bald ausführt.

Luther übersetzt ἐν ἐπιγνώσει „durch die Erkenntniß"; dies billigt Calov, und so die meisten; die Vulg. (und so Calvin) übersetzen geradezu per. Welches Recht man aber dazu habe, ist gar nicht abzusehn, selbst wenn nicht nach den Wörtern des Wachsens, Zunehmens das „in" seine ganz bestimmte, unabänderliche Bedeutung hätte. Wie sich Luther aber weiter in seiner Erklärung ausläßt, eröffnet er doch trotz des „durch" das ganz richtige Verständniß. Zunächst zwar faßt er es so: die Gnade komme aus der Erkenntniß; führt dann aber aus: die rechte Erkenntniß sei nichts andres als der rechtschaffene christliche Glaube. Hierauf allerdings kommt es auch dem Petrus an: die Erkenntniß ist nichts Hinzukommendes, Andres, Besseres — nur muß die ἐπίγνωσις d. h. die eindringende Erkenntniß als die wachsende, sich in ihren Inhalt vertiefende, immer aber den lebendigen, geschichtlichen, im Glauben ergriffenen Inhalt festhaltende gefaßt werden.

Wie weit es übrigens damit kommen kann, den Sinn des Schriftstellers geradezu wegzuerklären, davon liefert Pott hier ein Beispiel. Ich möchte übersetzen, sagt Pott: „Glück und Segen werde euch durch die christliche Religion in vollem Maße zu Theil"!!

V. 3. Dieser Vers nebst V. 4 bildet einen Zwischensatz, der sowohl als Nachsatz zum vorigen wie als Vordersatz zum folgenden gezogen werden kann; Petrus hat

schwerlich eins oder das andre ausschließen wollen. Im Bewußtsein (ὡς) daß Alles uns — „alles" ist nachdrücklich vorangestellt; denn das ist es, worauf es dem Petrus ankommt: daß sowohl sein Grußwunsch V. 2, als seine Ermahnung V. 5 nicht so verstanden werde als sei zu dem gegebenen Heil noch etwas durch Menschenwerk hinzuzuthun — Seine göttliche Macht — das göttliche Wesen ist Macht, Vermögen; eben darum giebt Gott nicht so, daß noch erst der Mensch etwas hinzuthun müßte um von der Gabe Vortheil zu haben; die göttliche Macht steht der geschöpflichen Unmacht entgegen, Gott ist die Macht, das Vermögen, alles außer ihm Unmacht. „Seine" bezieht sich auf „Gottes und Jesu unsres Herrn" zurück, die V. 2 unterschiedenen Personen werden in dem „Seine" wieder auf die Einheit der Personen in dem persönlichen Gotte, zurückgeführt — was sich auf das Leben und die Frömmigkeit bezieht — nicht: was dazu dient oder führt, sondern: was dazu gehört. Mit diesen Worten erläutert nun Petrus das vorangeschickte „Alles". Das „Alles" steht so für sich abgeschlossen, daß der Zusatz nicht als nähere Bestimmung, sondern nur als Erläuterung genommen werden darf; Alles Gebenswürdige, alles was wirklich Gabe ist, hat uns die göttliche Macht gegeben; was das Gebenswürdige aber sei, erfahren wir nun: Leben und Frömmigkeit. Frömmigkeit (εὐσέβεια) bezeichnet also Petrus als Gegenstand menschlicher Sehnsucht, nicht als Mittel zum Zweck, sondern als Bedürfniß, als Wahrheit der menschlichen Natur; Leben und Frömmigkeit gehören zusammen, die geschaffene Persönlichkeit bedarf zum Leben das Leben im ungeschaffenen Leben, zum geistigen Athmen die umschließende geistige Atmosphäre, zum eignen Denken und Wollen das umschließende

heilige Denken und Wollen; also Leben und Frömmigkeit ist jenes „Alles“ was geschenkt werden muß; Frömmigkeit, nicht Gottseligkeit, denn daß diese umschließende heilige Atmosphäre des menschlichen Lebens Gott sei, lehrt erst der Allesschenkende Gott selbst — geschenkt hat — und zwar von sich, mit sich selbst (was in dem Medium liegt) — durch die eindringende Erkenntniß — die Gabe des Lebens und der Frömmigkeit kommt durch die eindringende Erkenntniß; es muß die Lebensluft, der Gegenstand der Frömmigkeit gefunden werden; der Heide sehnt sich danach Leben und Frömmigkeit zu haben, aber er kennt keinen Gegenstand, in dessen heiliger Verehrung er das Genügen empfände, zur Wahrheit seiner selbst gekommen zu sein; was der Heide von εὐσέβεια hat, das bezieht er auf falsche Gegenstände, oder auf das unerkannte Heilige. Dieser tappenden Frömmigkeit gegenüber ist der Christ, sobald er den Geoffenbarten als „seinen Gott und Heiland“ gefunden, ein Erkennender, ja eindringlich Erkennender. Anderseits ist jedoch der erste, das Wissen vom geoffenbarten Gott ins Denken aufnehmende Glaube noch nicht die Erkenntniß wie sie sein soll; dies war schon V. 2 angedeutet und wird V. 5 wieder aufgenommen — von Ihm der uns berufen mit der Ihm eigenen — so ihm eigenen, daß wer sie nur unbefangen beobachtet, Ihn darin wahrnehmen muß und keiner andern Macht das Beobachtete zuschreiben kann — Herrlichkeit und Tugend — nämlich durch die in Christi Leben und Leiden entfaltete. Daß sich die göttliche Herrlichkeit in Christi Leben, besonders bei der Verklärung, geoffenbart hat, ist ein dem Petrus vorzüglich wichtiger Gedanke; und daß er durch die göttliche Tugend d. h. die Gott auszeichnende Wirkungsweise hier die Berufung der

Christen vermittelt sein läßt, hängt damit zusammen, daß er die Verkündigung der Tugenden des Berufers als Zweck der Berufung erklärt (1 Petr. 2, 9). Letzteres setzt ersteres voraus.

Zu V. 3. Ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ lesen wir natürlich statt διὰ δ. κ. ἀ., da sich letztere Lesart aus ersterer als Hör- oder Schreibfehler sehr leicht, jene aus dieser gar nicht erklären läßt. So haben wir hier das dem Petr. beliebte ἴδιος, nämlich ein solches ἴδιος, welches nicht sowohl den Gegensatz gegen das Fremde, sondern nur die Hervorhebung der Zugehörigkeit ausdrückt — so 2 Petr. 2, 16. 3, 17, aber auch 1 Petr. 3, 1. 5. So gesichert mindestens hätte man doch die Lesart διὰ δ. κ. ἀ. nicht betrachten sollen, daß man daraus einen der vermeintlichen Belege für die schleppende, ungeschickte Schreibweise des Verf. zurecht zu schmieden sich erlaubte, weil er viermal διά hintereinander folgen lasse. Das heißt denn doch inquisitorisch verfahren. Statt dessen ist uns das ἰδίᾳ einer der Belege für die Sprachverwandtschaft beider Briefe Petri. Die übrigen drei διά — und, falls es wäre, auch das vierte — stehen keineswegs schleppend, sondern gerade das hervorhebend worauf es ankommt: nämlich daß die Leser durchaus nur durch das schon Gegebene, durch Wachsen in diesem, und durch nichts Neues noch so Scheinbares, weiter zu kommen hoffen sollen. — Was den ganzen allerdings sehr verschlungenen Satzbau betrifft, so bildet dieser freilich eine Eigenthümlichkeit des zweiten Briefes, der es jedoch an Entsprechendem im ersten Briefe fürwahr nicht fehlt — man darf nur auf 1 Petr. 3, 19 achten — und die sich übrigens eben dadurch erklärt, daß der Verf. im zweiten Briefe danach ringt, ausgeführter, beziehungsreicher zu reden als im ersten. Während er im ersten überwiegend nur aufbaut, steht er im zweiten wie die aus der Verbannung zurückkehrenden Israeliten da: mit der einen Hand bauend, in der andern die Waffe haltend. — Dieser Unterschied bei doch unverkennbarer Gemeinsamkeit läßt sich auch sogleich an etwas Einzelnem zeigen, näm-

lich an dem ὡς, was in beiden Briefen sehr beliebt ist, im ersten jedoch vorwiegend zur kurzen Anfügung eines Hauptworts oder Participiums dient, im zweiten zur Einleitung ganzer Zwischensätze. So hier, und 3, 9. 3, 16. 1, 19. Solchen Unterschied im Gemeinsamen zum Belege der Unächtheit unsres Briefes zu machen, ist eine ganz falsche Kritik; gerade nur bei Einheit des Verfassers erklärt sich, mit Rücksicht auf die verschiedenen Stimmungen und Verhältnisse unter denen er schreibt, die Verschiedenheit im Gleichartigen.

Τὰ πρὸς ζ. κ. εὐσ. wird meist übersetzt: was zum Leben und zur Gottseligkeit dient, oder gar: nöthig ist. Aber die allgemeinste Bedeutung des πρός ist: „auf etwas bezüglich" (so auch Luc. 14, 32); und ohne besonderen Anlaß ist diese nicht zu verengern. Das „Alles" was mit dem Christenthume gegeben ist, soll nicht erst Leben und Gottseligkeit bewirken, sondern es ist Leben und Gottseligkeit. — Ζωή ist nicht das ewige Leben in seiner erst zu erstrebenden Zukünftigkeit, sondern das Leben im Gegensatz der Wesenlosigkeit und Verwesung, wie sie in der Welt herrscht (V. 4, ferner 2 Petr. 2, 12. 1 Petr. 1, 13); jenes Leben, in welches der Christ versetzt ist, durch welches seine Hoffnung eine lebendige (1 Petr. 1, 3), er selbst ein lebendiger Baustein (1 Petr. 2, 5) ist.

Δεδωρημένης ist Medium mit transitiver Bedeutung, so daß δύναμις Subject, πάντα Object ist. Ein merkwürdiges Versehen liegt hier der althergebrachten Uebersetzung zum Grunde, welche δεδωρημένης passiv nimmt, und πάντα als dazugehöriges Hauptwort, wozu dann δυνάμεως als Apposition träte.

Es ist zu beklagen, daß hiedurch der ganze Nerv des petrinischen Gedankens gebrochen wird — als käme es nur auf den Sinn heraus: göttliche Kraft zu guten Werken ist uns geschenkt. Dies kam nun der reformatorischen Auslegung (Luther, ebenso Calov) ganz genehm, um die Worte schnell in die allerdings ewig wahre, jedoch nicht erschöpfende Anschauung, nach welcher alles zunächst auf die Rechtfertigung ankommt, einzufügen. Offenbar ist aber die Anschauung, in welcher Petrus hier redet, eine viel

umfassendere. Nicht Rechtfertigung allein, sondern Leben und zwar Leben in Gott, ist des Menschen Bedürfniß. Und wenn die Reformation mit Recht hervorhob, das fromme Leben sei Frucht, nicht Ursache der Rechtfertigung — so wäre doch das eine einseitige Ausbildung des reformatorischen Gedankens, wenn man es so darstellte: nur Sehnsucht nach Vergebung, nach Rechtfertigung führe den Menschen zu Christo. Sondern es ist die Sehnsucht nach Leben in Gott (wozu freilich vor allem die Wegräumung der Schuld gehört). Von diesem Allen spricht nun Petrus hier. Nicht: Kraft zur Gottseligkeit ist uns gegeben, damit die Rechtfertigung auch Früchte bringe; sondern: die göttliche Kraft hat uns Gottseligkeit, d. h. einerseits allerdings Frieden mit Gott statt des Schuldbewußtseins, anderseits aber positives Leben in ihm, sogleich und zugleich, gegeben — weil alles dies des Menschen Bedürfniß ist. — Der Gegensatz zwischen Glauben und Frucht des Glaubens, worauf Luther die Auslegung unsres Briefes zurückführt, ist also gar nicht das was den Petrus beschäftigt. Er hat es vielmehr, wie schon im ersten Briefe, mit dem Gegensatze zwischen Leben und Verwesung, Leben in Gott und Unwesen in der Welt, zu thun.

Gott als der καλέσας — ist eine dem Petrus vorzugsweise beiwohnende Anschauung und Rede (1 Petr. 1, 15. 2, 9). Die ἀρεταὶ dieses καλέσας zu verkündigen ist unsere Aufgabe (1 Petr. 2, 9), denn mit der ihm eigenen δόξα und ἀρετή hat er uns berufen. So sehr eins ist die Anschauung in beiden Briefen, und auch hier erkennt man deutlich den in seiner Anschauung sich mit freier Unbefangenheit bewegenden Schriftsteller, nicht den Fälscher oder Nachahmer. Einem solchen die Umwandlung des ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ καλέσαντος in τοῦ καλέσαντος ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ zuschreiben zu wollen, ist völlig unpsychologisch.

Ἀρετή ist das in Wirksamkeit hinaustretende Wesen, oder eine einzelne so in Wirksamkeit sich zeigende Seite des Wesens — falls dies Wesen ein gutes ist (so z. B. steht es von der Güte des Bodens); ἀρεταὶ daher rühmenswerthe Eigenschaften.

Mit Entfaltung seiner Herrlichkeit und Tüchtigkeit — im Gegensatze der Finsterniß (σκότος 1 Petr. 2, 9) und Wesenlosigkeit der Welt — und in den Bereich derselben hat uns Gott berufen; hierin eben besteht das zu Theil gewordene Leben, die Gottseligkeit.

V. 4. Durch welche — in Christo erschienene Herrlichkeit und Tugend — uns die preiswerthen und größten Ankündigungen — nicht blos Verheißungen eines Zukünftigen, sondern Ankündigungen von Gegenwärtigem und Ewigem, von Seiendem und Geschehendem, von Gottes Rathschluß über Juden und Heiden, vom angenehmen Jahre des HErrn, von Vergebung und Wiedergeburt, vom Reiche der Gerechtigkeit; und da nach V. 2 die Erkenntniß schon den Frieden und den Gnadenbesitz enthält, und eine Seite davon ausmacht; und da nach V. 1 der Glaube selbst schon die Theilnahme an der Gerechtigkeit ist: so ist die den Glauben und die Erkenntniß hervorrufende Ankündigung auch die Gewährung selbst; Christus der Ankündiger ist Bote und Ueberbringer; er könnte das Reich der Gerechtigkeit nicht ankündigen, brächte er es nicht; die Ankündigungen sind die sich selbst ankündigenden Gewährungen — geschenkt sind, damit ihr durch diese Gewährungen theilhaftig würdet der göttlichen Natur, entflohen der in der Welt waltenden in Lust sich entfaltenden Verwesung — das letztere erklärt das erstere: die Verwesung ist Natur der Welt, Gottes Natur ist die Unverweslichkeit und Wesenhaftigkeit; theilhaft der Weltnatur ist man, so lange man in der Welt steht, theilhaft der göttlichen Wesenhaftigkeit ist man durch Uebergang aus der Welt in das Gebiet Gottes; nicht durch Aneignung gewisser Vortrefflichkeiten oder Leistung gewisser

Tugenden, sondern durch Wechsel des Wo? durch Eintritt in die Gerechtigkeit, die ja als Reich zu fassen ist (V. 1). Eben weil es so ist, darum ist die Ankündigung Gewährung; denn der Ankündigung Folge leistend, und eintretend in das Reich der Unverweslichkeit, ist man Anwohner in dem neuen Reiche, Anverwandter in der neuen Familie, Theilhaber zu gleichedlem Antheil wie jeder andre, an der göttlichen Wesenhaftigkeit. — So völlig ohne Nachahmung, vielmehr so völlig neu und doch aus derselben persönlichst eigenthümlichen Anschauung heraus, stimmt dieser zweite Brief des Petrus mit dem ersten zusammen (vrgl. 1 Petr. 1, 23—25). — Die Verweslichkeit aber der Welt liegt in der Lust; die Lust ist die Hingabe, Preisgabe, Aufhebung des Selbst, im Gegensatz gegen Keuschheit, Nüchternheit, Wachsamkeit, kurz gegen die Selbstbewahrung. — „Entflohen" dieser Welt, die sammt ihrer Lust vergeht, sind die sämmtlichen Mitglieder der von Paulus gestifteten heidenchristlichen Kirche — dies sagt Petrus nicht als Bedingung, sondern als Thatsache, ebenso wie die Theilhabung an der göttlichen Natur bereits Thatsache ist. Das den Christen gemachte Geschenk ist ein unbedingtes; gefordert wird nur, daß sie sich das Geschenk wahrhaft schenken lassen, daß sie eifrig zeigen, es sei von ihnen angeeignet worden. Dies sagt Petrus weiter im folgenden Verse.

Zu V. 4. Ἐπάγγελμα ist Ankündigung; wo diese Bedeutung verengert, ausschließlich auf Versprechung von etwas Zukünftigem beschränkt werden soll, muß der Zusammenhang dazu nöthigen; hier aber ist davon das Gegentheil der Fall; bloße Versprechungen schenkt man nicht; in bloßen Versprechungen zeigt sich auch keine Herrlichkeit und Tugend. Indem wir also bei ἐπαγγέλματα vorzüglich an das: „das Himmelreich ist herbeige-

kommen" denken, schließen wir doch weder die Beziehung auf das, was noch zukünftig ist, noch die Beziehung darauf, daß das nunmehr als wirklich sich Ankündigende bereits von den Propheten als zukünftig angekündigt war, aus; im Gegentheil umfaßt ἐπαγγέλματα die ganze Geschichte der alt- und neutestamentlichen, der die Erfüllung vorhersagenden und der die Erfüllung begleitenden Verkündung, sowie die erste Erfüllung selbst als Bürgschaft und Ankündigung der noch rückständigen, letzten Erfüllung.

Die Lesart δι' ὄν, welche von der Vulgata mit **per quem** wiedergegeben wird, während sie doch, wenn sie richtig wäre, den Sinn hätte „um dessen willen" — setzt voraus, daß der καλέσας V. 3. Christus sei, während schon die Parallelstellen zeigen, daß darunter Gott (wiewohl nicht mit Ausschluß des Sohnes) gemeint sei. Die Lesart ist aber schon deshalb zu verwerfen, weil sie die Kette der Gedanken zerreißt: durch die Herrlichkeit und Tugend kommen die großen Ankündigungen, durch die Ankündigungen entsteht die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur. — Eben deshalb ist es auch natürlich, das δεδώρηται hier passivisch zu nehmen; der Gedanke beschäftigt sich jetzt nicht mehr mit dem Schenker, sondern mit Beschreibung des Geschenks. — Das δι' ὧν auf das fernstehende πάντα oder auf ζωή und εὐσέβεια zu beziehen, ist schon sprachlich nicht rathsam; dem Sinne aber widerstrebt es ganz; die Ankündigungen sind wahrlich nicht, mögen sie noch so sehr als Ankündigungen gegenwärtiger Erfüllung gedacht sein, Folge des gegebenen „Allen", sondern das Erste unter allem Gegebenen — V. 4 beschreibt offenbar das nach V. 3 Geschenkte, so, daß daß „Alles" zerlegt wird in Ankündigung und Inhalt.

Τίμια blickt auf ἰσότιμον V. 1 zurück, und auf den κόσμος vorwärts, τίμια heißen die Ankündigungen, weil sie, als Ankündigung des Reiches Gottes, die sittlichen Güter und Werthe enthalten, welche man in der Welt und ihren Reichen vergeblich sucht.

Die Gemeinschaft der göttlichen Natur bezieht sich weder geradezu auf die angerechnete, noch auf die eingegossene (De

Wette) Gerechtigkeit, noch auf die Einwohnung des h. Geistes (Calov), noch auf das Einswerden mit Gott, sei es nun im rechtgläubigen Sinne der zukünftigen mystischen Vereinigung, sei es im Sinne der von Schwärmern behaupteten Vergottung — gegen welches letztere Calvin hier zu eifern Veranlassung nimmt. Aber auch Calvin ist nicht ganz klar; „Natur" sagt er, bedeute hier nicht die Substanz, sondern die Beschaffenheit, Gott mache sich so uns eigen, daß alles was ihm gehört gewissermaßen unser wird; Gottes Ebenbild werde dergestalt in uns in Heiligkeit und Unschuld hergestellt, daß wir soweit des ewigen Lebens und der ewigen Herrlichkeit Genossen seien, als es zur vollen Seligkeit nöthig sei. Nicht ganz klar ist hiernach, ob Calvin meine, Petrus denke bei der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur an Gegenwärtiges oder an Zukünftiges, oder wenigstens an erst im Werden Begriffenes. Luther trifft am besten zu — obwohl gerade er merkwürdigerweise bei seiner Erklärung voller Bedenken gegen den Verfasser ist, den er hier, wie wiederholentlich, glaubt entschuldigen zu müssen, als ob er doch nicht ganz die reine Rechfertigungslehre vortrage, sondern sich mit einiger Beeinträchtigung des Glaubens auf Schilderung des christlichen Tugendlebens lege. Luthers Erklärung geht dahin: Gottes Natur sei ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Leben, Friede u. s. w. „Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das alles, daß er ewig lebt, und ewigen Frieden, Lust und Freude hat, und lauter, rein und gerecht und allmächtig ist, wider Teufel, Sünde und Tod. Darum will Petrus sagen: als wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann mans auch euch nehmen." Aber voran sagt Luther bedenklich: „Dies ist ein solcher Spruch, desgleichen nicht stehet im N. und A. T., wiewohl es bei den Ungläubigen ein geringes Ding ist, daß wir der göttlichen Natur selbst sollen Gemeinschaft haben." Und hinterher sagt er: „Das sind aber allesammt Unterweisung, damit er nicht einen Grund des Glaubens legt, sondern ausstreichet, was wir vor große, reichliche Güter durch den Glau-

ben überkommen; darum sagt er: das werdet ihr alles haben, wenn ihr also lebet, daß ihr den Glauben beweiset, damit daß ihr die weltlichen Lüste fliehet.“ — So verdirbt sich Luther seine eigene Erklärung dadurch, daß er das ἀποφυγόντες als Bedingungssatz nimmt. So nimmt es auch Calvin, und bringt ebenfalls eine Art Entschuldigung des Apostels an. — Calov weiß sich nicht anders zu helfen als durch eine höchst subtile Unterscheidung: der Apostel meine das ἀποφυγόντες zwar nicht als Thatsache (assertive), aber auch nicht als Bedingung, sondern als Vorschrift (nicht conditionaliter sondern praeceptive.) Neuere, denen es ganz recht ist, den zweiten Petrusbrief auf unevangelischer Lehre zu ertappen, nehmen natürlich keinen Anstand, das ἀποφυγόντες als Bedingung zu fassen; so de Wette nach Potts Vorgange. — — Die ganze Verlegenheit der Erklärer, scheint uns, entspringt aus einer doppelten Versäumniß. Einmal, daß man nicht entschieden und ohne wieder davon abzugehn, sich klar macht, Petrus spreche durchaus von einer sittlichen, oder um dogmatisch zu reden forensischen, oder, da dies allerdings zu enge ist, von einer staatsrechtlichen, reichsrechtlichen Gemeinschaft an der göttlichen Natur; er beschreibe durchaus nur den Unterschied zwischen dem Stande eines in der Welt Verweilenden und dem Stande eines in das göttliche Reich Eingetretenen, der Welt Entflohenen, und durch seinen Eintritt in das göttliche Reich an allem, was die Natur dieses Reiches und seines Königs mit sich bringt, rechtlich Betheiligten. Diese Versäumniß bewirkt, daß man hinter dem Ausdrucke „Natur“ eine aus dem Gebiete des Sittlichen in bedenklicherweise auf das Gebiet der Unfreiheit, der Natur, hinüberspielende Anschauung zu entdecken meint; und daß man, um dies Bedenkliche möglichst zu beseitigen, sich die von Petrus den Christen zugeschriebene Gemeinschaft an der göttlichen Natur wenigstens so sehr als möglich erst als Ergebniß des ganzen sittlichen Processes, der Rechtfertigung und Heiligung, zu denken sucht. Aber eine zweite Versäumniß kommt hinzu. Während man zu schnell bei der Hand ist, aus dem, was Petrus sagt, die sitt-

liche, rechtliche Grundlage hinwegzudenken, ist man anderseits zu sehr abgeneigt, in den sittlichen, rechtlichen Verhältnissen Naturverhältnisse zu erkennen, während sie doch in der That solche sind, nur Verhältnisse einer höheren, sittlichen, göttlichen Natur. Liegt denn nicht schon im bürgerlichen Rechte darin, daß einer den andern adoptiren kann, ausgesprochen, daß Gemeinschaft der Rechte eine Naturgemeinschaft ist. Alles Familienrecht ist Rechtsgemeinschaft als Naturgemeinschaft, Naturgemeinschaft als Rechtsgemeinschaft; auf Familienrecht aber gründet sich zuletzt alles Staatsrecht, alles Recht überhaupt. Geht jedoch im weltlichen Staatsrecht diese Naturseite mehr verloren, so ist das im göttlichen Reichsrecht nicht der Fall. Hier ist alles Bürgerrecht zugleich Familienrecht, Kindschaft, Brüderschaft; hier ist der Eintritt in das Bürgerrecht Eintritt in eine neue Naturgemeinschaft, Annahme an Kindesstatt nicht nur, sondern wirkliche Wiedergeburt, Einpflanzung der göttlichen Natur, Einpflanzung in die göttliche Natur. Kommt man doch auf diesem Gebiete des göttlichen Reichsrechts, der göttlichen Heilsordnung, keinen Schritt vorwärts, so lange man nicht dem Gebiete des Sittlichen seine durchgehende Analogie mit dem Naturgebiete, nur in höherer sittlicher Weise, einräumt; ja, auf dieser Anerkennung, daß das Sittliche eine Natur, das Gute nicht blos ein Thun, sondern ein Sein ist, beruht alle Religion, aller Gottesglaube; vollends aber alle eigenthümlich christlichen Lehren, sowohl von unsrer Schuldgemeinschaft mit Adam, wie von unsrer Gerechtigkeitsgemeinschaft mit Christo, vom Absterben der Sünde, vom Aufleben mit Christo — alles beruht darauf, daß die Rechtsgemeinschaft zugleich als Naturgemeinschaft gefaßt wird und gefaßt werden muß. Das eben ist jener mystische Grundsatz, wodurch sich Religion von Moral, wodurch sich Augustinismus von Pelagianismus unterscheidet. Merkwürdig aber, wie der reformatorische Standpunkt, obgleich er nur erst von jener mystischen Naturgrundlage aus die Rechtfertigungslehre gegen den Pelagianismus der römischen Kirche neu aufrichten konnte, dann doch, wo an dem losgerissenen Ergebnisse allein festgehalten

wird, in einseitig juristischer Auffassung der göttlichen Reichsverhältnisse sich den Weg zum Verständnisse der mystischen Seite aller dieser Verhältnisse so leicht verbauen kann. Hier eben ist es nöthig, von dem einseitig rechtlichen (forensischen) Standpunkte aus immer wieder durch solche Stellen, wie unsre petrinische, die Naturseite jener rechtlichen Verhältnisse sich zu vergegenwärtigen — nicht, um den Satz von der Rechtfertigung und von ihrer alleinigen Heilskraft zu verdunkeln, sondern gerade um denselben aufrecht zu erhalten. Denn woher kommt es, daß fast alle unsre neueren Dogmatiker die Rechtfertigungslehre nur so aufrecht erhalten, daß sie ihr die Spitze abbrechen? Eben daher, daß einestheils jene Naturseite aller religiös-sittlichen Verhältnisse auf Kosten der sittlichen, rechtlichen Seite derselben geltend gemacht, daß aber auch anderntheils diese rechtliche Seite selbst durch Hinwegnahme ihrer natürlichen Grundlage unverständlich, unzugänglich gemacht wird. — Aus solchen Stellen, wie die vorliegende, sollte man nun die rechte Vereinigung beider Seiten lernen. Petrus hält hier so fest, wie irgend einer, an dem Satze, daß die Rechtfertigung, die Ertheilung des Bürgerrechts in Gottes Reiche ganz ohne alles Verdienst, nur durch gläubige Annahme der Heilsverkündung vor sich geht, er fordert dazu ein Fliehen aus der Welt nur in dem Sinne wie es eben in der Annahme der Heilsankündigung, in der gläubigen Umkehr zu Gott thatsächlich liegt, ein Fliehen aus der Welt nicht durch Entsündigung, sondern nur durch Entsagung, nicht durch Heiligung, sondern durch Buße und Zerknirschung. Petrus weiß nichts von jenen Mäkeleien neuerer Dogmatiker, als müsse man neben der Gerechterklärung doch noch eine Einpflanzung eines neuen Princips annehmen, um dadurch die Möglichkeit der Heiligung denkbar zu machen, oder gar um rückwärts dadurch die Rechtfertigung selbst zu rechtfertigen, von dem Anstößigen zu reinigen, was immer wieder darin gefunden werden will, daß Gott den Schuldbeladenen doch als gerecht erkennt; Petrus ist weit davon entfernt, diese Gerechterklärung des Ungerechten etwa durch Rücksicht auf die künftige Heiligung

oder wie sonst immer zu erklären. Aber warum hat er alles dies nicht nöthig? Darum, weil er ebenso klar lehrt, daß die dem Schuldigen ertheilte Gerechterklärung, seine Aufnahme ins Reich der Gerechtigkeit, an sich und in sich selbst eine Aufnahme in die Gemeinschaft der göttlichen Natur ist. Das ist die Art des göttlichen Reichs. Auch ein menschliches Reich, wenn es einen Ausländer zum Bürger annimmt, macht ihn durch diese Erklärung zu etwas was er bis dahin nicht war; aber in noch viel wesentlicherem Sinne ist dies in Gottes Reiche der Fall. Hier ist Erklärung Neugebärung. Und wir sollten auch wahrlich nicht erst fragen wie das zugehe. Daß wir so fragen, liegt nur an unserm getrübten Auffassen alles dessen, was ist. Den Begriff des Seins selbst fassen wir nicht so, wie er christlich gefaßt werden muß. Was ist, ist nur durch Gottes Wort, und was es ist, ist es durch Gottes Wort. Wofür es Gott erklärt, das ist es; wofür er es nicht erklärt, das ist es nicht, selbst wenn es so schiene.

„Naturalisirt" nennen wir sogar einen in eine menschliche Volksgemeinschaft Aufgenommenen. Ohnehin gilt vom Menschen das: Sage mir mit wem du umgehest, und ich will dir sagen wer du bist. Aber auch ganz abgesehen und lange schon vor aller sichtlichen Wirkung einer Gemeinschaft auf die Subjectivität eines neuen Mitgliedes sind wir ja auch im irdischen Leben gewohnt, jemanden als das anzuerkennen, was er seiner gesellschaftlichen Stellung nach ist. Eines Proletariers Sohn heißt „Hochwohlgeboren", sobald er den zu diesem Prädikate nöthigen Rang (das ἰσότιμον) erlangt hat. Eine flachverständige Rechts- und Staatsauffassung pflegt zwar dergleichen lächerlich zu machen, indem sie die andere, allerdings auch sehr berechtigte, aber nicht alleinberechtigte Seite der Sache hervorkehrt, nämlich die, daß der Mensch nicht immer das ist, was er gilt, daß unter dem Bauerkittel ein Edelmannsherz schlagen kann und dergleichen. Dem Tieferblickenden leuchtet jedoch, schon in Bezug auf irdische Lebensverhältnisse, ein, daß, so gewiß die menschliche Gesellschaft ein Ganzes ist, jeder in ihr das ist was

er in dieser Gesellschaft ist. Es heißt sogar: Kleider machen Leute; des Königs Rock macht Soldaten. Wir wären alle sehr schlimm daran, dürften wir nicht mit Recht das als unser eigentliches Sein uns zurechnen, was wir unsrer objectiven gesellschaftlichen Stellung nach sind; denn nur sie macht den Einzelnen zu etwas. Eine pelagianische Rechts- und Staatsbetrachtung möchte den Menschen nur als das anerkennen, was er an sich, in sich ist — aber da würden wir alle, selbst vor der Welt, Lumpen sein; wir sind, in jedem sittlichen Verhältnisse, nur durch zugerechnete Gerechtigkeit etwas; aber was wir dadurch sind, das sind wir auch wirklich, wenn gleich mit dem Eingeständnisse, daß wir „unnütze Knechte" sind — sofern wir nur nicht geradezu abfallen von dem, Hohn sprechen durch unser Verhalten dem, was unsre gesellschaftliche Stellung fordert. So nun ist, wer die Stellung eines Bürgers im Gottesreiche erlangt hat, auch wirklich ein Gottesbürger, das ἰσότιμον ist sein Sein, die Natur dieses Reiches ist seine Natur — sofern er nicht abfällt. Dies letztere „Sofern" berücksichtigt Petrus V. 9; zunächst aber hält er daran fest, daß das zugerechnete ἰσότιμον wirklich etwas auch thatsächlich Andres aus dem an sich nichtigen Menschen macht; daher die Entfaltung des christlichen Glaubens zu christlicher Tugend in V. 8 als Thatsache ausgesprochen wird. Aber allerdings, eben weil der positive Widerspruch des subjectiven Seins gegen die zugerechnete objective Natur möglich ist, muß diese Thatsache auch als Forderung ausgesprochen werden. Und dies ist es, was in V. 5 bis 7 geschieht. In dem ἀποφυγόντες unsres Verses hingegen, liegt noch keine Forderung und Bedingung, sondern nur die andre Seite der Thatsache: ihr seid eingetreten in das Reich göttlicher Natur, also ausgetreten aus dem Reiche der Weltnatur. Freilich liegt der Wink schon darin: was ihr nun seid, seid auch wirklich; und insofern kann man die subtile — wie wir sie vorhin nannten — Unterscheidung Calovs billigen, das ἀποφυγόντες sei zwar nicht bedingungsweise, aber vorschriftsweise (nicht conditionaliter aber praeceptive) gemeint.

Das christliche Heil ist ganz Gabe und Thatsache, aber in der Thatsache, in der Gabe liegt die Forderung. Dies Darinliegende näher zu schildern, anderseits das in dem Weltleben liegende Verderben noch eindringlicher zu schildern, als im ersten Briefe, ist die Absicht des zweiten. Wie lächerlich nimmt es sich also aus, wenn die Kritik die gerade hierauf beruhende Eigenthümlichkeit unsres Briefes, nämlich daß sie vom Christenthume überwiegend als ὁδός und ἐντολή spricht, als Merkmal der Unächtheit hervorhebt. Auf eben jenem Verhältnisse des zweiten zum ersten Briefe beruht auch die eigenthümliche Vorliebe des zweiten für ein eingeschaltetes ἐν. Eben das, was in den Begriffen liegt, hervorzuheben, bemüht sich Petrus hier überall. Daher schon V. 2 der Zusatz ἐν ἐπιγνώσει. Daher jetzt das τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς. Aber hieraus ein Merkmal der Unächtheit zu machen ist um so thörichter, da die Neigung zu solchem Gebrauche des ἐν schon im ersten Briefe so ersichtlich ist, vrgl. 1 Pt. 3, 2 τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφήν.

V. 5. Eben dies aber auch, mit Hineinlegung allen Eifers, führt im Reigen auf — die geschenkten Ankündigungen, weil sie eben „Alles" sind, sind zugleich auch eine Vorrathskammer, und können und sollen nun auch, in Gestalt christlicher Tugenden, hervorgelangt werden; nur der Eifer in diesem Vorlangen wird hinzu gefordert (παρεισενέγκαντες); aber auch dieser Eifer versteht sich, wie V. 8 sagt, von selbst, sobald der Vorrath nur wahrhaft angeeignet ist — in euerm Glauben die Tugend — hiermit beginnt also die Beschreibung, in welcher Gestalt jenes „ebendies" darzureichen sei? Zuerst hat alles was geschenkt worden, in uns die Form des Glaubens (so hatte es schon V. 1 gesagt); als zweites, hierin enthaltenes, schält nun gleichsam sich demnächst aus dem Glauben heraus die Tugend, die allgemeinste Form des eifrig sich bewährenden, wahren, tüch-

tigen Glaubens — in der Tugend aber liegt wieder, und ist als drittes darzureichen die Erkenntniß — der Glaube ist von vornherein Erkenntniß, er eben kennt den Gegenstand der Frömmigkeit als „seinen Gott" (s. zu V. 3); aber eben deshalb soll aus dem als Tugend, Tüchtigkeit, Thätigkeit entfalteten Glauben nun sogleich die Erkenntniß, im höheren vom Glauben noch unterschiedenen Sinne, sprossen. Diese drei nun umfassen das Glaubensleben in seiner ursprünglichen Beziehung, in der zu Gott; sie sind das Glaubensleben gleichsam noch im Mutterschoße des den neuen Menschen aus unvergänglicher Saat wiedergebärenden Göttlichen; sie entsprechen der ersten Gesetztafel, sie entsprechen den drei ersten Bitten des Vaterunser; sie entsprechen dem ersten Glaubensartikel, denn sie sind das sich entfaltende Glaubensleben in Beziehung auf den lebendigen, persönlichen Gott.

Zu V. 5. Die Lesart *καὶ αὐτοὶ δέ* statt *καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ* ist offenbar Aenderung aus Verlegenheit; auch das *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* halten wir nicht für das ursprüngliche, da sich die Voraufnahme des *δέ* leichter, als die Nachschiebung erklärt.

Das *αὐτό τοῦτο* nimmt man absolut und adverbial, in der Bedeutung in hoc (Calvin) oder, eben deswegen. Ist jedoch gleich ein solcher Gebrauch des Pronomen neutrum bekannt (vrgl. Winer § 21, Anm. 3), so darf man diesen doch dem Schriftsteller nicht aufdrängen, wenn das einfache Festhalten an der gewöhnlichen Bedeutung des Accusativs einen viel tieferen, und durch den Zusammenhang geforderten Sinn giebt. Gerade darauf kommt es dem Petrus an, daß die geforderten Tugenden nichts andres, sondern nur das gegebene „Alles" in seiner Entfaltung sind.

Das *ἐπιχορηγεῖν*, wie *χορηγεῖν* hat zwar schon bei den Griechen selbst, die ursprüngliche, auf den Chor der Tragödie bezügliche Bedeutung mit der allgemeinen des „Darreichens", „Bei-

steuerns" vertauscht, indeß ruft das Wort die Erinnerung an den Chor so lebhaft in die Anschauung, daß man, wo ohnehin der Zusammenhang darauf führt, nicht annehmen darf, gerade dem Schriftsteller, indem er das Wort gebraucht, müsse jene Anschauung fern gelegen haben, die sich doch dem Leser so unwillkürlich aufdrängt, (vrgl. zu V. 11). Nur an die Grazien, mit deren tanzendem Chor Benson den Chor der petrinischen Tugenden zu vergleichen Lust zeigt, möchte der Apostel wohl nicht eben gedacht haben.

Ἀρετή, das Wesen — oder eine Seite des Wesens — sofern es in die Erscheinung, in die Wirksamkeit tritt. Außer Phil. 4, 8 kommt es im N. T. nur noch bei Petrus, und zwar nur 1 Petr. 2, 9 und 2 Petr. 1, 3 vor, beidemale von Gottes Kraft und Wesenhaftigkeit im Gegensatze gegen die Wesenlosigkeit der Welt. Die LXX. brauchen es zur Uebersetzung des im A. T. von Gott ausgesagten תְּהִלָּה, הוֹד (s. Schleusner). Wie aus allediesem erhellt, so liegt in dem Ausdrucke das, was einer im Sinne hat, dem der Eindruck geworden ist: hier ist etwas Tüchtiges, hier ist etwas dahinter. So meinen es auch die Griechen, und ebenso die Römer, die von der virtus als einer der vier Haupttugenden sprechen. Daß nun eine Persönlichkeit Solidität habe, daß es mit ihr etwas auf sich habe, daß etwas dahinter sei — dies zeigt sich darin, daß sie bei Berührung mit anderen nicht in Nebel verfliegt, nicht weicht und entflieht, als Tapferkeit. Diese Vorstellung ist daher auch eine bei dem Gebrauche des Worts *ἀρετή* unzertrennlich mit vorschwebende; Benson unterscheidet falsch: *ἀρετή* bedeute bei den griechischen Dichtern Tapferkeit, bei den Philosophen Tugend — sondern es ist bei beiden das bewährte tüchtige Wesen. Daher, wenn Benson die Wahl stellt, ob man an unsrer Stelle unter *ἀρετή* Tugend oder Tapferkeit verstehen wolle, so ist gar nicht zu wählen; sondern, übersetzt man „Tugend", so muß man dies doch ebenso verstehen, wie ganz vorzugsweise Petrus die Tugend versteht, als mannhaft im Kampfe sich bewährende Tüchtigkeit; übersetzt man aber „Tapferkeit", so darf man nur wiederum

dies nicht zu enge fassen, als denke Petrus nur an die Bewährung im eigentlichen Kampfe. Auch ist ja zu beachten, daß wie die πίςις und γνῶσις, ebenso auch die ἀρετή, zwar einerseits hier als besondere Erscheinungsweisen im Chor der christlichen Tugenden auftreten, aber doch auch in ihrer Allgemeinheit schon darum in Betracht kommen, weil sie ja die später genannten Tugenden in sich enthalten, diese aus ihnen hervorkommen sollen.

Γνῶσις als „Erkenntniß" zu fassen, scheint Benson nicht moralisch genug; bei moralischen Schriftstellern, und so auch 1 Petr. 3, 7, bedeute es Klugheit. Ebenso versteht Calvin darunter die ratio prudenter agendi. Luther übersetzt „Bescheidenheit", und versteht es, überraschenderweise, besonders von der Zähmung des Leibes ohne falsche Askese, überhaupt von verständigem, beide Extreme vermeidendem Gebrauche äußerlicher Dinge. Calov übersetzt prudentia, billigt auch des Dionysius Erklärung, wonach die discretio quae est directrix et auriga virtutum gemeint sei, und führt aus Luther an: die prudentia sei das Auge aller Tugenden. In gleichem Sinne übersetzt Bengel: moderatio. Man sieht, einestheils die Meinung, als dürfe γνῶσις wegen ihrer Stellung in der Reihe der Tugenden nicht jene allgemeine sonst dem Worte im N. T. gesicherte Bedeutung haben, anderntheils die Rücksicht auf 1 Petr. 3, 7, wo man ebenfalls meint etwas besonderes darunter verstehen zu müssen, hat die Ausleger hier geleitet. Aber, so richtig es ist, daß sich in der Behandlung der einzelnen irdischen Lebensverhältnisse die christliche γνῶσις durch einsichtiges, umsichtiges Maßhalten kundgiebt, so zerstört man doch den Nerv des petrinischen Gedankens, wenn man nicht gerade das aus ihm lernt, daß nur die christliche γνῶσις, d. h. die den Christen zu Theil gewordene Gotteserkenntniß es ist, welche in allen, auch in den äußerlichen Lebensverhältnissen das rechte Maß und die rechte Haltung zu finden, fähig macht. Diese christliche Erkenntniß, wie sie aus dem in Tüchtigkeit heraustretenden Glauben sich entfaltet, ist auch, ihrem ganzen Umfange nach, und nur in be-

sonderer Anwendung, an jener Stelle 1 Petr. 3, 7 gemeint, wo es heißt: die Männer sollen den Weibern erkenntnißmäßig (so, wie es die Erkenntniß mit sich bringt) beiwohnen; dieselbe christliche Erkenntniß, ihrem ganzen Umfange nach, ist auch hier gemeint. Unsere Stelle, verglichen mit 1 Petr. 3, 7 beweist demnach auch abermals die Aechtheit unsres Briefs: eine im ersten Briefe nur ganz gelegentlich hervortretende, aber bei näherem Zusehn sich als wurzelnd in dem Lehrganzen gerade dieses Apostels bekundende Stellung des Begriffes γνῶσις, findet erst durch unsern Brief ihre Erklärung und Begründung; nie aber hätte ein Fälscher, über 1 Petr. 3, 7 nachdenkend, über die dabei zum Grunde liegende Anschauung einen so sachgemäßen, und doch so überraschenden Aufschluß geben können; und, hätte er ihn geben können, so hätte er es nicht mit solcher Unbefangenheit, nicht so ohne alles Gepränge, so ohne alle Absichtlichkeit gegeben, wie Petrus hier thut.

Was nun aus dem bis hieher Nachgewiesenen über die Bedeutung der drei ersten petrinischen Tugenden feststeht, das zeigt zugleich, wie wir mit dieser ersten Dreizahl uns noch durchaus auf dem Gebiete befinden, welches die Grundlage des christlich sittlichen Lebens umfaßt — auf dem Gebiete des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Der Gang, den Petrus in seiner kurzen christlichen Tugendlehre nimmt, ist also — soweit es sich bis jetzt gezeigt hat — durchaus derselbe, den wir in jenen beiden, für das System der Sittenlehre so wichtigen Stücken der h. Schrift: dem Dekalog und dem Vaterunser, beobachten. Daß Petrus mit bewußter Absicht der in diesen Urkunden sich zeigenden systematischen Gliederung sich anschließe, behaupten wir nicht; ebensowenig soll aus der nachgewiesenen Uebereinstimmung des Ganges etwa folgen, daß eine Gliederung der Tugendlehre wie sie Petrus giebt, die einzig mögliche oder die einzig berechtigte sei. Solcher Gliederungen kann es viele geben; von andern Gesichtspunkten aus, kann die Reihe der christlichen Tugenden nach Zahl und Namen vielfach verschieden lauten. Aber eben deshalb ist es zweckmäßig, bei solchen Darstellungen die das

Ganze des christlichen Lebens umfassen, sich des Gemeinsamen in ihnen bewußt zu werden. Das, was hierüber oben zu diesem und weiter zu den folgenden Versen angedeutet wird, kann vielleicht, da die nähere Begründung unterbleiben muß — denn sie würde zu weit von der Auslegung abführen — mehr Widerspruch als Zustimmung erwecken; doch auch so wird es dem Zwecke dienen, auf dasjenige die Aufmerksamkeit zu lenken, was für die systematische Gliederung der Glaubens- und Sittenlehre durch die Schrift an die Hand gegeben wird.

Nur mit Entrüstung kann man es lesen, wenn Credner das wiederholentliche ἐν in V. 5. 6. 7 als Beleg für das dem zweiten Briefe Petri „eigene" „häufig bedeutungslose Hinzufügen eines Substantivs mit Hülfe der Präpos. ἐν" geltend macht, und wenn er meisternd hinzusetzt, es „könnten, ohne Nachtheil, alle mit ἐν hinzugefügten Bestimmungen wegbleiben". Beweist nicht eine Kritik, die so mit dem Schriftsteller umgeht, von vornherein ihre Unfähigkeit — trotz aller scheinbaren Gründlichkeit — in der Aechtheits- oder Unächtheitsfrage auch nur eine Handbreit durch den Nebel des Vorurtheils hindurch zu blicken?

V. 6. In der Erkenntniß aber die Selbstbeherrschung, in der Selbstbeherrschung die Ausdauer, in der Ausdauer die fromme Scheu. Aus dem in die auf Gott sich beziehenden Tugenden entwickelten Glaubensleben keimt nun weiter das rechte Verhalten in Beziehung des persönlichen Lebens. Die Erkenntniß giebt Geistesklarheit (σωφροσύνη), also Selbstbeherrschung; daß wieder in dieser die Bereitung zur Kampfesausdauer liegt, führt der erste Brief Petri mehrmals aus; die fromme Scheu endlich entwickelt sich aus der Ausdauer; die fromme Scheu nämlich nicht gegen Gott (denn dies Verhältniß ist bereits in den drei ersten Tugenden geordnet), sondern im Heiligthum des häuslichen Lebens; die

in Selbstbeherrschung und Ausdauer geschulte Persönlichkeit entwickelt sich zu jenem stillen häuslichen Sinne, der das Familienverhältniß, dies Gebiet einer Gemeinschaft, die doch nur erst erweiterte Persönlichkeit ist, durchdringt, durchathmet (1 Tim. 5, 4—6). So entsprechen diese 3 Tugenden der ersten Hälfte der 2ten Gesetztafel: Du sollst Vater und Mutter ehren, nicht tödten, nicht ehebrechen, denn diese drei Gebote betreffen wesentlich die Heilighaltung des persönlichen Lebens an sich und an andern; ferner entsprechen die genannten 3 Tugenden der vierten Bitte des Vaterunser (daß diese das ganze persönliche und häusliche Leben umfaßt, zeigt Luthers Auslegung); sie entsprechen endlich dem 2ten Glaubensartikel, der das göttlich Gute in menschlich geschichtlicher Persönlichkeit kennen lehrt.

Zu V. 6. Mußten wir bei der γνῶσις V. 5 den Auslegern das Recht bestreiten, dem Worte seine feststehende Bedeutung: Erkenntniß in Beziehung auf Gott, zu entziehen, so thun wir in Beziehung auf die εὐσέβεια scheinbar das Gegentheil, da wir εὐσ. nicht, wie allgemein geschieht, auf die Gottseligkeit, sondern auf die fromme Scheu und Pietät in den persönlichen, häuslichen Lebensverhältnissen beziehen. Indeß, unser Verfahren ist nur ganz dasselbe wie in Betreff der γνῶσις; wir lehnen die durch den Zusammenhang nicht berechtigte besondere Beziehung ab. Die Beziehung auf Gott liegt in der εὐσέβεια nicht an sich; sondern, wie pietas, ist sie die Tugend, vermöge deren der Mensch Heiliges anerkennt. Dies war auch der Sinn in V. 3, wo Leben und Frömmigkeit als das Bedürfniß des Menschen dargestellt war — nicht: Leben und Gottseligkeit; wonach der Mensch sich sehnt, das ist zunächst nur das Umschlossensein von etwas Heiligem, das Ruhen mit seiner Einzelheit in einem höhern umfassendern Leben. Daß diese ersehnte εὐσέβεια nur erreicht werde dadurch, daß der persönliche Gott ihr Gegenstand

wird, versteht sich für den Christen freilich von selbst, aber dies liegt nicht im Begriffe der εὐσέβεια an sich. So ist ja anderseits ἀσέβεια nicht bloß Gottlosigkeit, sondern Ruchlosigkeit, Frevelsinn, eine Gesinnung die gar nichts Heiliges kennt im Himmel und auf Erden. Zwischen der Enthaltsamkeit und Ausdauer einerseits und der Bruderliebe anderseits kann nun aber die „fromme Scheu" nicht vorzugsweise auf Gott bezogen sein, sondern vorzugsweise auf die Verhältnisse, die noch zwischen dem eigenen Selbst und den durch geschichtliche Führung, durch Kirche und Staat gesetzten Verhältnissen zwischeninne liegen. Vor der Kirche kommt das Haus, vor der Liebe zu den Brüdern im HErrn kommt die Liebe und Ehrfurcht, womit der Mensch den Lebenskreis durchdringen soll, in welchen er durch natürliche Geburt und durch das auf dem Geschlechtsleben beruhende Eheverhältniß gestellt ist. Es gehört noch mit zu der sittlichen, bewußten Beherrschung der Naturgrundlagen, auf welche das freie Geschöpf gestellt ist, daß, wie in Enthaltsamkeit und Ausdauer das eigene Selbst geschult wird, so auch gelernt werde τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν, wie es 1 Tim. 5, 4 heißt. Gleicherweise hat Petrus die Keuschheit (1 Petr. 3, 2) und weiter rückwärts die γνῶσις (1 Petr. 3, 7), also die dritte der christlichen Tugenden, (die noch vor dem Gebiete der auf die Persönlichkeit bezüglichen liegt), mit der Lehre vom rechten Verhalten in der Ehe, schon im ersten Briefe verbunden.

Durch das συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν wies er denn aber freilich dort zugleich darauf hin, daß die εὐσέβεια in den häuslichen, ehelichen, blutsverwandtschaftlichen Verhältnissen, beruhe auf Glaube, Tugend und Erkenntniß, also auf dem rechten Verhalten gegen Gott, und so enthält also allerdings die als sechste Tugend geforderte εὐσέβεια auch die fromme Scheu gegen Gott, aber mehr als Voraussetzung, oder doch nur so, daß eben sie jenen häuslichen Kreisen die sittliche Weihe und christliche Heiligkeit giebt, indem die Christen in diesen Verhältnissen leben sollen als solche, die im gemeinsamen Genusse der Gnade des Lebens stehen, so, daß das Familienleben ein gemeinsames Ge-

betsleben sein soll (1 Petr. 3, 7). — Außerdem ist noch zu bemerken, daß die εὐσέβεια keineswegs so auf das Verhalten in den blutsverwandtschaftlichen und ehelichen Verhältnissen sich bezieht, daß nicht auch die Naturgrundlage überhaupt, welche uns mit allen Menschen verbindet, dabei in Betracht käme. Stellt doch der Dekalog zwischen das Gebot der Ehrfurcht gegen Vater und Mutter und das Verbot des Ehebruchs — das Verbot des Mordes; denn der Mord ist Antastung jener uns mit allen Menschen verbindenden Naturgrundlage, eine Wiederholung des Kainitischen Brudermordes, und gehört so ganz eigentlich zur ἀσέβεια; wie zur εὐσέβεια die Heilighaltung jedes fremden Leibes- und Seelenlebens. — Da ferner die sämmtlichen Verhältnisse menschlicher Gemeinschaft jene Naturseite fortwährend behalten, so geht die Tugend der Pietät, der εὐσέβεια auch durch alle Verhältnisse der Kirche, des Staats, der Schule hindurch — wie ja das aus dem vierten Gebote und der vierten Bitte bekannt ist. Dennoch kommen die Verhältnisse in Kirche und Staat, sofern sie anderseits, im Gegensatze gegen jene Naturgrundlage, Ergebnisse der geschichtlichen Entwickelung sind, als solche erst in den beiden letzten Tugenden in Betracht, in der Brüderliebe und in der wesentlichen Liebe.

V. 7. In der frommen Scheu aber die Brüderliebe, in der Brüderliebe aber die wesentliche Liebe. Die Liebe in ihrem vollen Wesen (ἀγάπη) ist das Höchste, in ihr kommt die vom Glauben an beginnende christliche Tugend zu ihrer vollen Frucht, sie steht höher als die Brüderliebe, nicht weil diese das besondre, die ἀγάπη das allgemeine wäre, denn die ἀγάπη ist auch erst die rechte wesentliche Liebe zu den Brüdern, während die φιλαδελφία, wenn sie noch nicht ἀγάπη ist, nur erst Freundschaftsverkehr unter den Brüdern, noch nicht wesentliche Einheit im Einen Lebensgrunde ist; denn das ist erst die ἀγάπη die ewig bleibt, und die nur deshalb

sich auch, allgemeiner als die Brüderliebe, über das große Ganze aller geschaffenen und ungeschaffenen Persönlichkeit erstreckt, weil sie liebt wie Gott liebt, weil sie den gemeinsamen Lebensgrund aller Geister in sich aufgenommen hat, weil durch sie erst das einzelne Selbst ein ganz reiner Spiegel jener alles umfassenden Liebe ist, die Gott selbst ist; sie ist keine einzelne Tugend mehr, sondern sie ist das Gute selbst, zur Darstellung als einzelnes Selbst geworden. Diese Liebe überwindet die Welt, und zieht in ihren Bund hinein alles was nicht von der Welt ist; sie ist die wahre Gemeinschaft in der Vielheit der Persönlichkeiten; darum kommen in ihr jene Gebote der zweiten Gesetztafel zur Erfüllung, welche sich auf das Zusammenleben der Persönlichkriten beziehen (welche freilich, auf dem Standpuncte des Gesetzes, höchst äußerlich lauten und nichts unmittelbar von jener wesentlichen Liebe enthalten): du sollst nicht stehlen, nicht falsch zeugen, nicht begehren; und gleicherweise kommen in jener Liebe die drei letzten Bitten des Vaterunser, die sich auf die Weltkämpfe der Christenheit beziehen, sowie der dritte Glaubensartikel, vom heiligen Geiste, zur Erfüllung. — Und, wenn von den 3 paulinischen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe — die erste den drei ersten petrinischen, die zweite den drei zweiten entspricht, so stimmen Paulus und Petrus auch darin überein, daß sie in der Liebe als dem Dritten alle christliche Tugend gipfeln lassen. Nach Petrus verhalten sich zu ihr alle andern Tugenden nur wie die Schalen um den Kern, wie die Blätter und Blüthen um die Frucht; als Frucht aber enthält sie wiederum den ganzen Baum der christlichen Tugend, nur aus ihr kann die vollkommene Brüderliebe, die vollkommene fromme

Scheu, Ausdauer, Selbstbeherrschung, Erkenntniß, Tüchtigkeit, ja der vollkommene Glaube hervorgehen.

Zu V. 7. Es ist auffallend, daß, während allbekanntermaßen ἀγάπη sowohl bei den Griechen, als auch ganz besonders im christlichen Sprachgebrauche höher steht, als das φιλεῖν, die höchste Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten ausdrückt, dennoch hier die Ausleger jede Höherstellung der ἀγάπη über die φιλαδελφία ausdrücklich abweisen, und den Unterschied nur darein setzen wollen, daß sich die ἀγάπη auf alle Menschen beziehe. Daß allerdings dies mitgemeint sei, ist oben anerkannt; aber eben so sehr müssen wir darauf dringen, daß auch intensiv, und auch im Verhältnisse zu dem Brüderkreise der Miterlösten, erst in der ἀγάπη Petrus die Vollendung erkennt. Die φιλαδελφία ist nur der Gegensatz dessen was das achte und neunte Gebot verbietet; erst die ἀγάπη ist der vollkommene Gegensatz gegen das zehnte Gebot, welches ja in gleicher Weise jenes das ganze Gesetz brechende, bei aller äußerlichen Gesetzerfüllung doch in Selbstsucht und Eitelkeit verharrende Begehren verwirft — in gleicher Weise, wie die ἀγάπη ihrerseits des ganzen Gesetzes Erfüllung ist.

V. 8. **Denn dies, indem es euch vorräthig und wachsend ist, stellt euch hin als nicht Unthätige noch Fruchtlose,** sondern als solche die regsam und wachsend den Keim hinauftreiben hinein **in die** volle eindringliche **Erkenntniß unsres Herrn Jesu Christi.** Die Ermahnung zur Entfaltung der christlichen Tugenden ist im Grunde keine Ermahnung, sondern eine Erinnerung, Vergegenwärtigung dessen, was der Christ eben schon hat und was, als innerlich Vorräthiges, und von selbst Wachsendes, nothwendig sich entfalten muß; so daß auch die V. 5 aufgestellte Forderung: es müsse Eifer hinzugethan werden, nur uneigentlich gemeint war, viel-

mehr kommt der Eifer aus der innerlich treibenden Gabe selbst; kurz, in keiner Weise macht erst der Christ durch seinen Eifer aus der Gabe des Glaubens die Frucht der Tugend, sondern die Tugend macht sich selbst und macht erst ihn zu einem Eifrigen, Fruchtbringenden. — Nichtsdestoweniger ist aber die Vergegenwärtigung, daß es so sei, auch wirklich eine Ermahnung; denn ob es wirklich so sei, ob man wahrhaft die Gabe habe, das wird sich eben zeigen müssen. — Das Hauptgewicht des ganzen Gedankens liegt auf dem „nicht müßig noch fruchtlos". Petrus bekämpft den Wahn, als könne der Glaube in die ἐπίγνωσις hineinwachsen, ohne daß dabei Früchte, Tugenden sich entfalteten; er hat hier die Irrlehrer im Auge, die da meinen, der Glaube sei ein Ding, welches zur Erkenntniß durch Speculation, während das Sündenleben fortdauert, hinandringe.

Zu V. 8. So allgemein von den Auslegern auch hier wieder die Participien ὑπάρχοντα und πλεονάζοντα als Bedingung gefaßt werden, so entschieden müssen wir auch hier behaupten: diese Participia sollen vielmehr Thatsachen aussagen. Genau angesehen, hat der Satz: „denn diese Tugenden, wenn sie in euch sind, stellen euch als nicht müßige dar", gar keinen Sinn durch den er zur Begründung der vorangehenden Aufforderung dienen könnte. Da würde man ja vielmehr erwarten, daß Petrus umgekehrt schriebe: „denn wenn ihr nicht als müßige dastehen wollt, müssen diese Tugenden in euch sein." Die Hauptsache ist aber: der ganze Zusammenhang fordert eine andere Auslegung. Der Gedanke des Petrus ist gar nicht der: übt Tugenden, damit ihr nicht fruchtlos seid — sondern der: zeigt Früchte, damit ihr nicht, statt als Fortschreitende zur Erkenntniß, vielmehr als solche, die den Glauben vergessen haben, erscheint. Nur so schließt sich V. 9 als wirkliche Begründung des Vorhergehenden an. — Das οὐκ und οὐδέ gehört zu den

Adjectiven, nicht zu καθίςησιν. Dies Zeitwort aber bedeutet nicht „machen", sondern: erscheinen lassen, darstellen; das Fruchtbringendsein ist nicht Folge oder Wirkung der Tugenden, sondern in ihm besteht das Haben dieser Tugenden; wer sie hat, der wird nicht, sondern ist und erscheint dadurch als fruchtbringend, und nur aus dem Fruchtbringen erkennt man, daß wirklich ein Baum vorhanden ist. Καθίςησιν aber ist Präsens; schon dadurch wird die Fassung der Participia als bedingender ausgeschlossen. — „In die Erkenntniß Jesu Christi hinein", treibt der Christ Früchte; das εἰς ist nicht mit der Vulgata und Luther zu übersetzen „in der Erkenntniß", obwohl in dieser Uebersetzung das Richtige liegt: daß die Erkenntniß von Anfang an gleichsam die Luftschicht, die Atmosphäre ist, welche nicht erst am Ende des Fruchttragens erreicht werden soll, sondern in welche nur immer noch weiter hinein, immer noch höher hinauf der Baum erwächst. Daß er in diese Himmelsluft der Erkenntniß hineinwachse, sich aus ihr nähre, das eben zeigen die Früchte. Daher ganz falsch de Wette: „für die Erkenntniß". — Nun endlich können wir auch eine falsche Erklärung des πλεονάζοντα abweisen. Schon Oecumenius bringt einen Gegensatz gegen das ὑπάρχοντα hinein, als hieße es: wenn schon das Vorhandensein hilft, so nochmehr das Ueberfließendsein; helfen wird es aber nach Oecumenius bei des HErrn Wiederkunft; auf diese bezieht er nicht nur die ἐπίγνωσις, sondern auch die τύφλωσις; die überfließende Tugend werde dort Freudigkeit geben, während der Tugendlose vor des Richters Glanze erblinden werde! Was dem, der nur einfache, nicht überfließende Tugend hat, geschehen werde, vergißt der Erklärer zu sagen. Die Vulgata übersetzt πλεονάζοντα mit superent, und begünstigt so die Beziehung auf opera supererogatoria. Hiegegen Calov: es heiße exuberent; so übersetzt auch Luther „reichlich bei euch ist". Mill möchte καὶ πλ. für einen Zusatz halten, weil es in der äthiop. Uebersetzung fehlt. Auch das Reichlichsein ist offenbar nicht der Sinn des πλ., sondern das Wachsen; das gegebene Heil ist nicht eine fertige Frucht, die man als Gnosis pflücken könnte, sondern ein treibendes, in

reifenden Früchten sichtbares; nur so ist es vorhanden, nur an den Tugenden erkennt man den in die Erkenntniß hineinwachsenden Glauben..

V. 9. Denn wem das Genannte nicht beiwohnt, der behauptet fälschlich, er sei ein zur Erkenntniß Fortschreitender: — der ist ja so wenig ein Erkennender, ein zur Erkenntniß Fortschreitender, daß er vielmehr sogar ein Vergesser des Gegebenen, des Glaubens in seiner einfachsten ursprünglichsten Gestalt, genannt werden muß; er ist — ein Blinder, Augenverschließender — mit der Bezeichnung „ein Blinder" hatte Petrus nicht ganz das gesagt, was er wollte; seine Ermahnung beruht allerdings auf dem Satze: wer die Tugenden nicht zeigt, hat den Glauben und das Fortschreiten zur Erkenntniß gar nicht; aber damit will er nicht behaupten, ein solcher habe den Glauben auch nicht vorher gehabt; nein! geöffnet, sehend gemacht waren ihm die Augen, aber das Schlimmere ist eingetreten: er schließt sie wieder, tappt wieder als ein freiwillig Blinder — hat freiwillig vergessen die ihm zu Theil gewordene Reinigung von seinen einstmaligen Sünden. Diese Reinigung, (Aufhebung der Schuld nicht nur, sondern auch der Macht dieser Sünden über ihn, so daß er sie nun nicht mehr zu thun brauchte) war ihm durch seinen Eintritt in die göttliche Gerechtigkeit zu Theil geworden — aber dessen entschlägt er sich jetzt, vergißt es und verliert es, denn Vergessen ist in diesen Dingen Verlieren (so gewiß Erkennen Haben, Verkündigen Gewähren ist).

Zu V. 9. Das γάρ übersetzen Luther und Benson mit „aber"; die andern erklären es so, als ob ein Beweis aus dem Gegensatze geführt werde. Zu seinem Rechte kommt der ganze V. 9 nur, wenn V. 8 ὑπάρχ. und πλεονάζοντα assertive genom=

men werden. Begründet soll die Behauptung werden: daß das Gegebene jedenfalls als Tugend vorhanden ist, und den Empfänger als Fruchtbringer erscheinen läßt; daß ein in Früchten wachsender Baum, oder gar kein Baum da ist. Gewarnt sollen die Leser vor der Meinung werden, als könnten sie das Gegebene, auch ohne daß es als Tugend in ihnen sei, etwa als Erkenntniß, als Philosophie und Gnosis in sich haben und dabei in Sünden verharren. — Das μυωπάζειν ist ein Wort, über dessen eigentliche Bedeutung gestritten wird; Hesychius versteht darunter eine Augenkrankheit, Aristoteles Kurzsichtigkeit, andere das Verschließen der Augen, die alten Uebersetzer das Tasten als Folge der Blindheit. Da aus dem folgenden λήθην λαβών erhellt, daß die Selbstverblendung es ist, was Petrus besonders hervorheben will, so ist zu vermuthen, daß dies ihn zur Ergänzung des τυφλός durch μυωπάζων veranlaßt habe; also scheint das freiwillige Verschließen der Augen die von Petrus gemeinte Bedeutung zu sein, worauf auch schon das darin vorklingende μύειν führt. Die sich selbst für Hellseher, für Gnostiker Ausgebenden sind vielmehr Augenverschließer. — Πάλαι ist das Längstvergangene; dies „längst" ist zwar beziehungsweise ein sehr kurzes (Marc. 15, 44); dennoch aber ist πάλαι nie ein einfaches „Vorhin". Auch hier liegt ein besonderer Vorwurf darin, daß sich die vermeintlichen Gnostiker zu dem alten Sündenleben, über das seit ihrem Eintritte ins Christenthum bereits Gras gewachsen sein sollte, zurückwenden.

V. 10. Darum — weil, so gewiß das wirkliche Haben sich durch Bethätigen zeigen muß, das Nichtbethätigen ein Beweis des freiwillig Verlorenhabens sein würde — Brüder, beeifert euch vielmehr, fest zu machen eure Berufung und Erwählung; denn dies thuend allein seid ihr sicher, daß ihr nicht jemals fallet. Die vom Christen zu fordernde Bewährung des Glaubens ist Bewahrung desselben; die allein richtige

Fassung der Aufgabe des christlichen Lebens ist: macht eure Berufung fest. So will Petrus verstanden sein; so erst hat er den Gegensatz gegen die Gnostiker in seiner ganzen Schärfe gefaßt. Im Vorangehenden hatte sich Petrus einer Darstellungsweise bedient, die, wenn sie auch dem tugendlosen Streben nach höherer Erkenntniß entgegentrat, doch dem Hochmuthe, der sich an dem Einfachen, Gegebenen nicht genügen lassen will, dadurch einen Vorwand ließ, daß überwiegend vom Streben, ja vom Eiferhinzuthun — also doch, wenigstens scheinbar, von einem menschlichen Hinzuthun zum gegebenen Heile — die Rede war. Jetzt nun — nicht zwar um das wahrhaft christliche Streben innerhalb des Gegebenen, wohl aber um jedes hochmüthige Streben nach einer über der πίςις liegenden Gnosis abzuschneiden — lehrt Petrus das ganze Christenleben so auffassen: der Christ, demüthig anerkennend, daß er Mühe genug hat, sich das Gegebene zu bewahren, hält sich um so mehr von allen Hochmuthsgedanken, als könnte er noch Höheres, Neues erstreben, entfernt. Den Glauben bewahren, das ist seine ganze Aufgabe; sich vor dem Falle zu hüten, seine ganze Sorge. Diese demüthige Auffassung der christlichen Aufgabe aber, schließt sie etwa ein wahres richtiges Weiterstreben aus? Keineswegs; so gewiß das Ziel, das Reich des Heilandes, noch ein zukünftiges ist, muß es erstrebt werden. Aber eben deshalb soll sich der Christ demüthig auf Bewahrung des Gegebenen beschränken, denn gerade das ist der Weg zur Vollendung. Dies sagt der folgende Vers, der eng mit dem unsrigen zusammengehört.

Zu V. **10.** Das *μᾶλλον* wird allgemein von den Auslegern in der Bedeutung magis, „desto mehr" genommen; nur Grotius hat potius ergo, aber er spricht sich nicht näher darüber

aus. Es ist aber für das Verständniß des ganzen Capitels, ja des ganzen Briefes, von der ungemeinsten Wichtigkeit, daß μᾶλλον nicht als steigernd, sondern als Gegensatzankündigend verstanden werde. „Statt also einem tugendlosen Streben nach einer angeblichen ἐπίγνωσις nachzugehen, laßt vielmehr das euer ganzes Bemühen sein, die Berufung fest zu machen". Dies ist der Gedankenfortschritt. — Βεβαίαν ist firmam, nicht wie die Vulgata hat certam; mit Recht bekämpft Calov die auf dies certam gebaute katholische Auslegung, als sei von einem Unzweifelhaftmachen, nicht vielmehr vom Unverlierbarmachen der Berufung die Rede. — Auch der in einigen Manuscripten stehende Zusatz διὰ τῶν καλῶν ἔργων (— per bona opera hat die Vulgata) könnte erst aus einem falschen Verständnisse des petrinischen Gedankens in den Text geflossen sein — falls nämlich damit gemeint sein sollte: die Werke müssen zum Zweck der Vervollkommnung hinzukommen. So petrinisch der Ausdruck gerade in ähnlichem Zusammenhange ist (vergl. 1 Petr. 2, 12), so scheint er doch, obgleich keineswegs unmöglich ist, ihn in richtigem Sinne zu nehmen, hier ein Zusatz zu sein. Das ganze Gewicht des Gedankens ruht hier auf dem Festmachen im Gegensatze des falschen Darüberhinausstrebens; die Frage hingegen: wodurch dies Festmachen geschehe? kommt nicht unmittelbar in Betracht — man müßte denn den Gegensatz so denken: statt durch Speculation hochhinauszustreben, sorgt vielmehr durch gute Werke für Festmachen des Gegebenen. Völlig treffend drückt dies allerdings die Meinung des Petrus aus; indeß, da sich der Zusatz leichter als Glosse, schwerer aber das Ausfallen der Worte, falls sie ursprünglich wären, erklärt, so müssen wir uns gegen ihre Ursprünglichkeit entscheiden. — Das οὐ μὴ vor πταίσητε läßt sich deutsch nicht in seiner ganzen Kraft wiedergeben; Petrus verbindet zwei Gedanken: dies thuend, werdet ihr nicht fallen, und: thut dies doch ja und sorgt dadurch, daß ihr nicht fallet. — Das ταῦτα geht auf βεβαίαν ποιεῖσθαι, und der Plural zeigt, daß sich Petrus das Festmachen als ein sehr mannichfaches Thun denkt; es besteht, wie jene Glosse ganz

richtig sagt, in „guten Werken“, oder in den acht Tugenden, welche vorher aufgezählt waren.

V. 11. Denn so gerade, gerade wenn ihr recht demüthig auf jedes hochmüthige Hinausstreben verzichtet — wird reich ausgestattet euch aufgeführt werden der Eintritt in das ewige Reich unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Was V. 1 als Gerechtigkeit Gottes, V. 3 als Leben und Frömmigkeit der Menschen bezeichnet war, wird hier als das Reich Jesu Christi bezeichnet, als das ewige im Gegensatz der verwesenden Welt und ihrer Lust, als das Reich Christi, weil er der Vermittler ist zwischen Gottes Gerechtigkeit und dem menschlichen Bedürfnisse nach Leben und Frömmigkeit. Dies also ist das Ziel der Vollendung. War hingegen V. 2 und V. 8 dies Ziel als „Erkenntniß“ bezeichnet, so will zwar keineswegs Petrus diese Bezeichnung nunmehr tadeln oder berichtigen, wohl aber tritt er der falschen, leeren Erkenntniß dadurch, daß er das Ziel auch von einer ganz andern Seite zeigt, wonach es Leben, Leben in Gott, Reich Jesu Christi ist, entgegen.

Zu V. 11. Daß auch hier (wie V. 5) bei dem ἐπιχορηγεῖν die Vorstellung eines feierlich aufziehenden Chors dem Schriftsteller nicht ganz fern liegen mochte, wird durch das πλουσίως und auch durch das εἴσοδος sehr wahrscheinlich. Nimmt man ἐπιχορ. in der nackten Bedeutung des Darreichens; nimmt man εἴσοδος — (wie die Ausleger fast, als ginge es gar nicht anders, thun) in der Bedeutung „Thor“ statt in der ohnehin durch A. G. 13, 24. Hebr. 10, 9 u. a. sich empfehlenden Bedeutung „Eintritt“ (nämlich zur Bezeichnung der feierlichen Handlung des Eingehens); nimmt man endlich πλουσίως in der abgeschwächten Bedeutung „reichlich, leicht, sicher“, so paßt keiner dieser Ausdrücke zum andern; während hingegen der reichausgestattete Feierzug des

Eingehens mit echt petrinischer Lebendigkeit der Anschauung dasjenige ausmalt, was dieser Apostel so gern als fröhliche Hoffnung der Christen schildert, und was er hier besonders in seiner Lebendigkeit zu schildern veranlaßt ist, um der kalten, wesenlosen, nur in abgezogenen Begriffen bestehenden Gnosis entgegenzutreten, welche von den Irrlehrern als Ziel, nicht des sich in Früchten entfaltenden Glaubenslebens, sondern eines hochmüthigen, mit Weltlust gepaarten Strebens nach neuen, absonderlichen Erkenntnissen, dargeboten wird.

V. 12. Daher — weil eben die ganze Aufgabe in dem Nichtvergessen besteht — werde ich stets bemüht sein euch zu erinnern über diese Dinge — nicht über die aufgestellten Forderungen, sondern über das Gegebene in seiner geschichtlichen Vergangenheit (vrgl. V. 15 und 16) — obwohl ihr es wißt und die Wahrheit an sich so wenig eine vergangene und eine der Stütze bedürftige ist, daß vielmehr ihr gestützt seid in — d. h. eine feste Stellung im Vergleich mit dem wüsten, taumelnden Lustleben der Heiden gewonnen habt durch das Stehen auf — der gegenwärtigen Wahrheit — gegenwärtig nicht: in eurer eignen Glaubenserfahrung, auch nicht schlechtweg: in der unsichtbaren Regierung Christi, sondern: in den Beweisen des Geistes und der Kraft, in der apostolischen Predigt und aller sonstigen kirchlichen Autorität. Eine solche Gegenwärtigkeit der Wahrheit schwebt dem Petrus stets als möglichst zu verwirklichende Nothwendigkeit vor (Apostg. 1, 21).

Zu V. 12. Die Lesart μελλήσω scheint vorzuziehn, da sehr erklärlich ist, wie aus μελλήσω, um das Mißverständniß, als könnte es hier „zögern" bedeuten, zu vermeiden, oder weil es überhaupt eine nicht geläufige Wendung ist, ein οὐκ ἀμελήσω gemacht wurde; auch das οὐ μελλήσω, welches ein Codex hat,

spricht für die Ursprünglichkeit des *μελλήσω*. — *Περὶ τούτων* geht, zunächst, am natürlichsten auf das so eben in seiner hoffnungsreichen Wirksamkeit geschilderte Reich Christi; aber dergestalt, daß erhellt, wie in einer lebendigen Anschauung Petrus dies Reich mit seiner Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, mit seinen Gottes-Offenbarungen und mit dem in ihm sich entfaltenden Glaubens- und Tugendleben der Christen vor sich hat. *Ταῦτα* ist diese ganze Wirklichkeit im Gegensatze der unwirklichen Begriffswelt der Gnostiker. — *Ἀλήθεια* heißt das Christenthum hier, wie 1 Petr. 1, 22. Und doch wagt Credner, die Unächtheit unsres Briefes daraus zu beweisen, daß in ihm nicht, wie im ersten Briefe, die christliche Lehre *ἀλήθεια* genannt werde! — Der Sinn des *παρούσῃ* kann nicht weit genug gefaßt werden; in die volle lebendige Gegenwart des christlichen Heils, in die Kirche mit ihren Gaben und ihrem Leben will Petrus die Christen versetzen, sie darauf aufmerksam machen, wie sie ja hier ihre Zuflucht gegen das Unwesen, die Haltlosigkeit des Weltlebens gefunden haben — damit sie diese Stützung und Gründung nicht verlassen, um den eiteln Begriffsspielen der ihre Gnosis anpreisenden Sectenmacher nachzulaufen. Das *καίπερ* ist also nichts weniger als eine schlechte Entschuldigung und Höflichkeitsformel, wobei Petrus doch im Herzen dächte: eigentlich sind sie doch nicht gestützt in der Wahrheit; sondern gerade das ist ihm wichtig, daß alle Ermahnung nur als hinzukommend oder herauskommend aus der die Leser bereits stützenden, tragenden Wahrheit betrachtet werde.

Wir sind hier an den Punkt gelangt, wo der Brief Judä wieder mit dem zweiten Brief Petri zusammentrifft. V. 3 und 5 des Judas entsprechen den V. 12—15 hier. Hat man den Gedankenfortschritt des Petrus bis hieher beobachtet, und gefunden, wie nicht nur das *ὑπομιμνήσκειν* V. 12 das Ergebniß des V. 9 angeregten Gedankens des „Vergessens“ ist, sondern wie überhaupt Petrus ganz damit beschäftigt ist, in eigenthümlichster, tiefsinnigster Weise diejenigen Gesichtspunkte, die er im ersten Briefe nicht nachdrücklich genug dargestellt zu haben meint,

jetzt ins Licht zu setzen; so erscheint es als eine sonderbare Zumuthung, sich diesen Schriftsteller zu denken mit dem Briefe Judä vor sich, und darauf bedacht, wie er den V. 3 und 5 dieses Verfassers später benutzen wolle, um dessen Gedanken noch mit der Erinnerung an seinen möglicherweise schnellen Tod zu versetzen — vorerst aber eine Erörterung über das Verhältniß zwischen Glaube, Tugend und Gnosis, hinter dem Gruße einzuschalten! Da übrigens die Beziehung zwischen dem λήθην λαβών V. 9 und dem ὑπομιμνήσκειν V. 12 unleugbar ist, so müßte man denn auch annehmen, Petrus habe in künstlichster Weise seine eingeschaltete Abhandlung gegen ihren Schluß hin so gewendet, daß er durch das „Vergessen" einen geschickten Uebergang zu dem aus Judas entlehnten ὑπομιμνήσκειν vorbereitete! Wie unpassend, wie unpsychologisch ist diese Annahme. Das λήθην λαβών steht viel tiefer im sachlichen Zusammenhange der ganzen Erörterung als das ὑπομιμνήσκειν, welches einen, zwar der tiefen sachlichen Bedeutung nicht ermangelnden, aber doch zunächst mehr formellen Uebergang vermittelt. Und doch soll man lieber jenes aus diesem, als dies aus jenem erklären? Ein Schriftsteller, dem das ὑπομιμνήσκειν das er in seinem Originale fand, wichtig geworden war, hätte es nicht, nachdem er endlich seine vorangeschobene Einleitung geschlossen, bei einer so einfachen Benutzung des ὑπομιμνήσκειν gelassen, sondern würde über das Verhältniß des Erinnerns zur ersten Verkündigung sich wohl noch ausführlicher ausgesprochen haben. — So augenfällig nun die Unmöglichkeit ist, daß Petrus das Bisherige auf Grundlage des Briefes Judä geschrieben, so klar zu Tage liegt anderseits, nicht die Möglichkeit, sondern die Thatsache, daß Judas den Petrus vor sich hat. Mit der leichten Kürze eines Schriftstellers, der die von einem andern durchgearbeitete Gedankenreihe schnell überblickt, einer Leichtigkeit, die besonders auffallend gegen die mit dem Gedanken ringende Schreibweise unsres Briefes absticht — faßt Judas V. 3 ohne weiteres das zusammen, was wir bei Petrus als mühsam errungenes Ergebniß finden: nämlich, daß es auf das Feststehn auf dem Gege-

benen ankomme. Mit zwei Strichen wirft er dies hin, um sogleich auf das zu kommen, was er ausführlicher, nach des Petrus Vorgange, zu behandeln gedenkt; und damit hat er bereits den Anfang gemacht, als er das ihm aus des Petrus Briefe, an den bisher nur durch das σπουδήν erinnert war, vorschwebende ὑπομνῆσαι sammt dem dazu gehörigen εἰδότας noch nachträglich anklingen läßt, in etwas anderer Wendung als er es bei Petrus gefunden, ohne Absichtlichkeit, ganz natürlich in der Weise, wie sich, wenn man nach Lesung einer Schrift sich selbst zum Schreiben begiebt, solche Anklänge zu ergeben pflegen. Das λήθην λαβών, welches bei Petrus erst den Anlaß zu dem ὑπομιμνήσκειν gab, hatte der Nachfolger Judas aufzunehmen keinen Grund. Uns aber bleibt es als ein sicheres Merkmal, daß, während Judas an des Petrus, Petrus an keines andern, sondern nur an seinem eigenen, Gedanken- und Redevorrath seinen Gedankenfaden weiter spinnt. (Wenigstens unmittelbar an keines andern; daß Petrus des Paulus Schriften kennt und oft sehr speciell im Sinne hat, ist dadurch nicht ausgeschlossen.)

V. 13. **Für Pflicht aber achte ich es, so lange ich in diesem Gezelte bin, euch aufzuwecken** — oder auch wach zu halten, euch immer wieder durchzuschütteln — **in Erinnerung** — d. h. indem ich euch erinnere —

Zu V. 13. Das δίκαιον ἡγοῦμαι hat sich bei Judas in ein ἀνάγκην ἔσχον verwandelt; Judas hebt mehr die in der Sache liegende Nothwendigkeit, Petrus die aus dieser Nothwendigkeit an den Schriftsteller ergehende gerechte Forderung hervor: „ich halte es für Pflicht." — Mit dem „so lange ich in diesem Gezelte bin" nimmt er gleichsam das „Symeon" des Einganges wieder auf; so lange des alten Symeon Gezelt noch steht, will er zeugen von dem, was er in dieser Hütte erlebt hat von Dem, der ihm den Petrusnamen gegeben. — Das διεγείρειν erinnert an das γρηγορήσατε, also an die Schlußer-

mahnung des ersten Briefes, welche sich dort mit einem στερεοί verband, wie hier ein βεβαίαν und ein ἐστηριγμένοι vorhergeht, und ein στηρίξαι folgt auch dort, so wie es hier Petrus im 3ten Capitel (16. 17) wieder aufnehmen wird. Man sieht, nicht des Judas Brief, sondern der erste Brief Petri ist es, woran Petrus in diesem zweiten anknüpft.

V. 14. Wissend, daß plötzlich — nicht gerade: „nahe bevorstehend", sondern wohl nur: „wenn sie eintritt, so plötzlich, daß vielleicht dann zum Erinnern keine Zeit ist", oder auch: „schnell kommend im Verhältniß zu des HErrn Wiederkunft, so daß jedenfalls die Kirche eine Zeitlang ohne Petrus leben muß"; gewiß aber ist nicht nöthig, für dies Wissen des Petrus eine andre Offenbarung vorauszusetzen als die Joh. 21, 18 ff. erwähnte — ist die Ablegung meines Gezeltes, wie auch unser Herr, Jesus Christus, mir offenbarte.

Zu V. 14. Ἀπόθεσις ein nur hier und 1 Petr. 3, 21 vorkommendes Wort. Wie an das γρηγορήσατε 1 Petr. 5, 8 mit einem εἰδότες die Hinweisung auf die Leiden der ganzen Christenheit angeschlossen wurde, so hier mit εἰδώς die Hinweisung auf das ihm selbst bevorstehende Ende.

V. 15. Sorge tragen will ich aber auch jederzeit — das Andenken schon bei seinen Lebzeiten zu wecken, war das eine, das Andenken für die Zeit nach seinem Tode zu sichern, ist das andre, was Petrus für nöthig hält; auch für letzteres will er „jederzeit" sorgen, d. h. er will es nicht bei dem einen schon geschriebenen Briefe belassen, sondern die jetzige Gelegenheit zu einem zweiten wahrnehmen — daß ihr habt nach meinem Hintritte etwas mittels dessen ihr im Stande seid, das Andenken dieser Dinge — d. h. wie V. 12 der Le-

bensgeschichte des im Fleisch erschienenen Christus — **herzustellen**.

Zu V. 15. Weder das *καὶ* noch das *ἑκάστοτε* gehört zu dem *ἔχειν*, sondern der natürliche Wortfall schließt es an *σπουδάσω*. Im *σπουδάσω* liegt aber weder, daß Petrus für Abschriften seiner Briefe sorgen wolle, noch, daß er diesem zweiten Briefe noch andre werde nachfolgen lassen; das „jederzeit" soll nur begründen, weshalb er, obgleich schon ein Brief geschrieben war, auch diesen neuen Anlaß nicht ungenutzt vorübergehen läßt. — Die ganz seltsame Auslegung einzelner Katholiken: Petrus verspreche, daß nicht die Leser, sondern daß er, und zwar nach seinem Tode durch Fürbitte, der Leser gedenken wolle, hat Calov bekämpft. Aus des Petrus Worten folgt übrigens die protestantische Lehre von der Schrift, die Flacius dahin ausspricht: der Zweck der apostolischen Schriften sei, daß die ganze Nachkommenschaft bis zum Weltende daraus unterrichtet und befestigt werde. Nur das möge anderseits nicht in unsrer evangelischen Kirche übersehen werden, daß, nach des Petrus Darstellung, die Schrift Mittel zu diesem Zwecke nur als Ersatz der verlorenen lebendigen apostolischen Zeugenschaft ist. Die Schrift, die Petrus den schon „Befestigten in der gegenwärtigen Wahrheit" als ein Erweckungs- und Erinnerungsmittel darbietet, ist im Laufe der Zeit allerdings mit Recht zur einzig reinfließenden Quelle christlicher Wahrheit geworden. Mit Recht; aber — aus Noth. Daß es ein Nothstand sei, daß es nicht im Wesen der Kirche so liege, daß die Kirche, nach Absicht des Stifters, die apostolische Erleuchtung sich allerdings hätte bewahren sollen — das brauchen wir Evangelische gar nicht zu bestreiten. Nicht über das, was sein sollte, wohl aber über die Thatsache, irrt die römische Kirche, wenn sie auf die kirchliche Tradition als erste und als untrügliche Quelle der christlichen Lehre hinweist. Die Thatsache ist, daß die Kirche den apostolischen Geist veruntreut und ihre Untrüglichkeit verloren hat; gleich falsch wäre es, diesen Nothstand nicht als solchen aner-

kennen, als Verschuldung bekennen zu wollen — gleich falsch, ihn überhaupt in Abrede zu stellen und die Reinheit der kirchlichen Ueberlieferung noch heute behaupten zu wollen — gleich falsch endlich, diesem einmal vorhandenen Nothstande durch Zungenreden und Prophezeien, durch neue Apostel und Engel abhelfen zu wollen. Wie es einmal steht, so sind wir an die Schrift und an sie allein bis zum Weltende, wie Flacius richtig sagt, zum Unterrichte und zur Befestigung der Kirche verwiesen; jedes andre Mittel, nach dem man greift, befördert den Verfall und Zerfall der Kirche, statt, wie man meint, sie neu aufzurichten.

V. 16. Denn um wirklich geschehene, dem Gedächtnisse einzuprägende Dinge handelt es sich, und um solche, die eben wir aus eigner Erfahrung zu bekunden fähig sind — nicht erweisheitelten — die σοφία im Gegensatze des Zeugnisses Gottes ist die ungeschichtliche Weisheit, welche ein nur im Gedanken daseiendes unwirkliches Göttliches sich zurecht macht, während sie die Wirklichkeit verachtet, in welcher der biblische Gott ist, schafft, regiert, heiligt und beseligt, während sie die geschichtlichen Zeugnisse von diesen Offenbarungen des wirklichen Gottes umdeutet, sie als geschehend in einer nur gedachten Welt behandelt, d. h. sie allegorisirt, und neue derartige Allegorien selbst erdenkt; die so erdachten Angaben von einer vorgeblich über dieser Wirklichkeit liegenden Welt werden hier allgemein als erweisheitelte Fabeln bezeichnet — Fabeln nachgegangen, lehrten wir euch kennen unsres Herrn Jesu Christi (bevorstehende) Macht und Gegenwärtigkeit — die beiden Ausdrücke δύναμις und παρουσία sind hier nicht ohne Beziehung auf die Geschichtlichkeit und Thatsächlichkeit desjenigen, was der apostolischen Predigt Gegenstand ist, im Gegensatz gegen das Schattenhafte, nur Gedachte, Macht- und Gegenwartlose der Weisheits-

lehren, womit sich die Heiden und Juden namentlich jener Zeit, und ebenso die in die Kirche eindringenden Irrlehrer trugen — sondern nachdem wir zum Schauen Eingeweihte gewesen waren Seiner Großmächtigkeit — jene von den Aposteln verkündigte Macht und Gegenwärtigkeit, schon an sich, obwohl erst bevorstehend, weit unterschieden von den schattenhaften Erfindungen der damaligen Weisheitler, gewinnt an Solidität, an Schwerkraft der Wirklichkeit um so zu sagen, noch mehr, sobald man darauf achtet, daß es die bevorstehende Gegenwärtigkeit der schon einmal wirklich geschauten Großmächtigkeit Jesu Christi ist.

Zu V. 16. Daß das σεσοφισμένοις sowohl als das μύθοις den im Commentar angegebenen Vorwurf des Ungeschichtlichen Unwirklichen, sich in einer Gedankenwelt Bewegenden enthält, ist aus dem Gegensatze klar, der weiterhin folgt, und dessen Verständniß das hier Gesagte uns bestätigen wird. Alles kommt aber darauf an, diesen Sinn des hier gegen die Irrlehrer bereits vorweg, ehe noch von ihnen unmittelbar gesprochen wird, erhobenen Vorwurfs vollständig sich einzuprägen, damit die einzelnen weiterhin ihnen vorgeworfenen Ketzereien richtig verstanden werden. Σοφίζειν enthält auf doppelte Weise einen Vorwurf. Einmal sofern das Wort σοφία, wovon es abgeleitet ist, schon als Bezeichnung von etwas Schlechtem gemeint ist, im Gegensatze zur Aneignung des geschichtlich Geoffenbarten — so bei Paulus, wenn er der σοφία λόγου das Kreuz Christi entgegenhält; welches durch diese Wort-Gedanken- oder Begriffsweisheit verflüchtigt, ausgehöhlt, seiner Thatsächlichkeit die es als Kraft Gottes hat, beraubt wird (κενωθῇ 1 Cor. 1, 17. 18); die wahre Weisheit ist nach Paulus: Christus der Gekreuzigte, als Kraft Gottes d. h. als Offenbarer der geschichtlichen Wirksamkeit Gottes. Zweitens verstärkt die Endung ίζειν diesen Vorwurf, indem σοφίζειν hier das Gemachte, Künstliche, das

leere Spiel mit einer nicht aus dem wirklichen Leben gegriffenen Weisheit ausdrückt, also das was durch ein besonderes Verbum von Paulus ausgedrückt wird, wenn er von διδακτοῖς σοφίας λόγοις spricht, (1 Cor. 2, 13) — obwohl dies διδακτοῖς sogleich nachher im guten Sinne gebraucht wird; der gute Sinn wird aber erst durch Hinzufügung des wirklichen Lehrmeisters, des h. Geistes, hervorgebracht, währen das erste διδακτός eben eine Gelehrsamkeit ohne Lehrmeister, eine aus den Fingern gesogene bezeichnet. Ebenso das σοφίζειν hier; während anderwärts die Endung ίζειν etwas Gutes ausdrückt, soll es hier das Gegentheil thun. Aehnlich wie unser „weis machen" braucht Josephus das σοφίζειν Bell. Jud. I, 2. 3, während sonst besonders bei den LXX es das Weisemachen bezeichnet. Auch an unsrer Stelle liegt das in dem σεσοφισμένοις mit, daß damit den Leuten etwas weis gemacht wird. — Μῦθοι werden 1 Tim. 1, 4 mit γενεαλογίαι zusammengestellt, und von beiden gesagt: sie führen nur zu Disputationen, statt zum göttlichen Heilsplan wie er im Glauben ergriffen wird (οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίςει) — also auch hier wieder der Gegensatz zu dem Aufnehmen der geschichtlichen göttlichen Offenbarungen; es wird das hohle Gedankenspiel getadelt, welches sich mit ganz andern Behauptungen von Gott, als den der geschichtlichen Offenbarung entnommenen, ja, welches sich mit einem ganz andern Gotte, als diesem geschichtlich kundgewordenen, beschäftigt. Die natürlichste Erklärung jener paulinischen Worte ist offenbar die, daß man ζητήσεις auf denselben Gegenstand beziehe, wie die οἰκονομία, also auf das Göttliche, welches nun eben nicht in seinen wirklichen Offenbarungen erfaßt, und über welches dann doch allerlei Gedankengeschichten (μῦθοι) erzählt werden; unter diesen werden besonders die γενεαλογίαι hervorgehoben, also Zeugungsgeschichten innerhalb des Göttlichen, Geschichten von verschiedenen aus einander emanirten göttlichen Wesen. — Solche Mythen werden nun Tit. 1, 4 als „jüdische" bezeichnet, woraus erhellt, daß diese Emanationslehren sich an das im alten Testament über Gott Gelehrte anschlossen, nicht aber so, daß die

δύναμις und οἰκονομία θεοῦ zum Verständniß gebracht, nicht so, daß nur von den geschichtlichen Offenbarungen Gottes die nothwendigen Rückschlüsse auf den Reichthum und die Mannichfaltigkeit seines Wesens gemacht werden, sondern so, daß die Begriffe ihrer Wirklichkeit entkleidet und zu hohlen Erfindungen verwendet werden. Daß Paulus die nämlichen Ketzer auch wegen ihrer willkürlichen Satzungen (Tit. 1, 4) und Gesetzzänkereien (Tit. 3, 9) tadelt, dies zeigt nur, wie schon damals sich in der jüdischen Speculation beides vereinigte: Geheimnißkrämerei über das Wesen Gottes und Geheimnißkrämerei in der Sittenlehre. — Daß diese Begriffsspiele über die alttestamentliche Gotteslehre nun ganz besonders den Christusbegriff, den Messiasgedanken, in jener ungeschichtlichen Weise ausbeuteten, erhellt aus der in Corinth vorhandenen Christuspartei, und aus dem Gegensatze zwischen dem ἐγὼ Χριςοῦ (1 Cor. 1, 12), welches die von Paulus Getadelten riefen, und dem ὑμεῖς ἐν Χριςῷ Ἰησοῦ (1 Cor. 1, 30) womit Paulus auf den geschichtlichen Christus (den ἐςαυρωμένος 1, 23. 2, 2) dringt. — Daß auch Asien ein Boden für solche an die Christusidee sich anknüpfende Emanationslehren sein mußte, und zwar innerhalb der Paulinischen Stiftungen selbst, das erhellt schon aus dem einzelnen Berichte, wie Paulus (A. G. 19) zu Ephesus Jünger fand, die zwar auf Christum, aber nicht auf den erschienenen, getauft waren und die er erst über den bereits gekommenen Christus, sowie über das Dasein des h. Geistes belehrte. Zu beachten ist, daß gerade wie dort, so im Corintherbriefe (1 Cor. 2, 13) Paulus den geschichtlichen Christus und den heiligen Geist als zusammengehörig betrachtet. — Auf dieselbe Weise nun setzt Petrus den μῦθοι σεσοφισμένοι die Thatsachen der Geschichte Jesu Christi und den seine Prophezeihungen durch Thatsachen selbst auslegenden Geist Gottes (V. 21) entgegen. Wie Paulus von der im Gekreuzigten geoffenbarten θεοῦ δύναμις, so spricht auch Petrus von der δύναμις καὶ παρουσία Ἰησοῦ Χριςοῦ; und wie Paulus der Geheimnißkrämerei der jüdischen Fabler, die in hohem Geheimniß herrliche Weisheit Gottes, die aber bei

all ihrer geheimnißreichen Natur eine enthüllte, thatsächlich gewordene ist (1 Cor. 2, 7), entgegensetzt, so behandelt auch Petrus die thatsächliche Offenbarung Gottes in Jesu Christo als hohes Mysterium, indem er die Zeugen der geschichtlichen Herrlichkeit Jesu als Epopten bezeichnet: denn dieser Ausdruck enthält immer etwas Nachdrucksvolles, entweder einen Aufseher, oder einen eingeweihten Zuschauer bezeichnend, nicht leicht aber den Zuschauer an sich. — Petrus legt alles Gewicht auf die erschienene Herrlichkeit Jesu als des Christ; ἐκείνου steht nachdrucksvoll. Worauf es ihm ankommt, das ist die vollkommene Identität des Jesus mit dem Christus, gerade wie es hierauf auch dem Johannes (Joh. 1, 14) ankommt wenn er hervorhebt, daß die δόξα des λόγος in dem Menschen der er geworden, geschaut wurde.

V. 17. Da er nämlich empfangen von Gott Vater Ehre und Herrlichkeit, als eine Stimme sich auf ihn gesenkt des Inhalts, von der großartigen Herrlichkeit: dieser ist mein Sohn, der Geliebte, auf welchen ich Wohlgefallen hege — der hohe Ton, in welchem Petrus die Geschichte von Jesu Verklärung vor den drei zu diesem allerheiligsten Vorgange als Schauende zugelassenen Jüngern vorträgt, wirkt so mächtig, daß man fast das Bedürfniß fühlt, den Satzbau in veränderter Art weiterschreiten zu sehen, weil diesem Vordersatze kein Nachsatz vollklingend genug würde folgen können; der im Sinne gehabte Nachsatz ist übrigens, seinem Sinne nach, V. 19 zu lesen.

Zu V. 17. Der Participialsatz mit λαβών und ἐνεχθείσης fordert, daß man den Nachsatz suche; man kann nicht mit Benson u. a. ἐγένετο zu λαβών ergänzen, man darf aber auch nicht mit de Wette u. a. sich der Mühe entschlagen den Nachsatz zu suchen, sondern V. 19 ist der Nachsatz, und ist daher viel enger mit V. 17 in Zusammenhang zu bringen als es von den Aus-

legern geschieht. Trotz der vielen besondern Abhandlungen über 2 Petr. 1, 19 ff. (vergl. Steigers Excurs bei 1 Petr. 1, 10 bis 12) ist eben darum, weil dieser Zusammenhang nicht genügend beachtet worden, der volle Sinn sowohl von V. 16—18 als von V. 19—21 ungewürdigt geblieben. Daß das alte Testament, namentlich in seinen prophetischen christologisch theologischen Lehren nur durch die in Jesu geschichtlich geoffenbarte Herrlichkeit verständlich werde: das ist, im Gegensatz gegen die gnostisch speculirenden Mythen und Emanationslehren und Christologien der Ketzer, der eine alleinige Sinn von V. 16 bis 21. Die gnostische überschwängliche, scheinbar geistigere Christologie der Ketzer ist zugleich ebionitisirend in Beziehung auf Jesum, in welchem sie nicht die δόξα Gottes erkennen. — Der kurze Bericht unsres Verses über die Verklärungsgeschichte hat übrigens volle Eigenthümlichkeit, und zugleich aus jedem der sonst vorhandenen Berichte besondere Anklänge; das εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα haben nur die Clementinen bei dem Berichte III. 53. Matth. hat ἐν ᾧ εὐδόκησα und nur noch ein αὐτοῦ ἀκούετε daneben; das αὐτοῦ ἀκούετε haben Lucas und Marcus ohne εἰς ὃν εὐδόκησα; aber in Lucas erinnert die δόξα die er in der Erscheinung des Moses und Elias erwähnt, an die δόξα, von welcher Petrus redet. Schön hebt Benson hervor, daß das αὐτοῦ ἀκούετε bei Matth., Marc. und Luc. sich auf 5 Mos. 18, 15 beziehe und darauf deute, wie die alte Haushaltung (Gesetz und Propheten) jetzt vorüber sei. Aber das nämliche enthält auch das εἰς ὃν εὐδόκησα des Petrus, namentlich deutet das εἰς auf die geschichtliche Bewegung des göttlichen Heilsplans, wie in 1 Pt. 1, 11; ähnlich ist ja auch die Bezeichnung des Gesetzes als παιδαγωγός εἰς Χριστόν. Gerade hierauf kam es dem Petrus an; nicht nur die Geschichtlichkeit Christi in Jesu, sondern Jesu Bedeutung als des Wendepunkts in der göttlichen geschichtlichen Offenbarung mußte den Ketzern und ihren ungeschichtlichen Speculationen entgegengehalten werden; denn statt die Haushaltung Gottes und sein darin sich offenbarendes Wesen zu erforschen, speculiren sie unmittelbar über dies Wesen und seine „Genea-

logien". Es bedarf deshalb des Zusatzes ipsum audite, welchen die Vulgata hat, nicht.

V. 18. **Und diese Stimme wir hörten sie, als sie sich vom Himmel herabsenkte, da wir mit ihm waren auf dem Berge, dem heiligen.** Die Kenntniß der Thatsache setzt Petrus voraus, und bespricht sie ebenso nüchtern wie begeistert. Das ἡμεῖς setzt er nachdrücklich voran, der Sinn ist: „und einer derer die das hörten bin ich." Auch daß es auf einem Berge war, gilt dem Petrus als bekannt, das „dem heiligen" wird nicht hinzugesetzt, um den Berg zu bezeichnen, sondern um ihn, wegen dieses Vorganges, auszuzeichnen.

Zu V. 18. Der „heilige Berg" ist, der Ueberlieferung zufolge, der Berg Thabor; bemerkenswerth ist, daß auch Lucas den Berg der Verklärung mit τὸ ὄρος bezeichnet, als den durch dieses Ergebniß für immer ausgezeichneten, heiligen. Dies thut Lucas, der ja mit Petrus auch das δόξα gemeinsam hat (s. oben). Daß sich in dem Zusatze τῷ ἁγίῳ eine „wundergläubigere" Ansicht des Verfassers unsres Briefes verrathen solle, als dies bei den Evangelisten der Fall sei, ist ein höchst müßiger Einfall de Wettes. Ebenso müßig ist des Grotius Erfindung, der heilige Berg sei der Berg Moriah, und unser Verfasser handle von dem Ereignisse Joh. 12, 28 wobei auch er (d. h. nicht Petrus, sondern der nachmalige jerusalemitanische Bischof Simeon, den Grotius für den Verfasser unsres Briefes hält), zugegen gewesen sein könne.

V. 19. Und haben dadurch fester das Wort der Weissagung — nämlich: zunächst wir, die Zeugen der Verklärung, dann überhaupt alle Zeugen von Jesu Leben, besitzen nun die Weissagungen der Propheten über die nach Jesu Leiden bevorstehende Herrlichkeit, als etwas noch Unangreifbareres, uns selbst noch mehr Stützendes im

Vergleich mit der Zeit vor Christi erstem Kommen. Die Propheten weissagten ja Christi Leiden und die Herrlichkeiten darnach (1 Petr. 1, 11). Den Zeugen nun von Jesu Leben ist der in diesem erfüllte Theil der Weissagungen, besonders aber ist den Verklärungszeugen die schon in die Niedrigkeit hereingeschienene Herrlichkeit, eine Bürgschaft für das an sich schon so feste prophetische Wort von der bevorstehenden Herrlichkeit — auf welches ihr wohl thut zu achten — auf welches überhaupt alle achten müssen, gleichviel ob man durch Miterleben der ersten Gegenwart Christi eine noch festere Gewißheit über die alte Prophetie gewonnen oder nicht; denn zum Dienste der Generationen, die zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi leben, haben die alten Propheten geweissagt (1 Petr. 1, 12) — Hiernach ist denn auch der Zusammenhang dieses Verses mit dem Früheren klar. Petrus will sagen: „Nicht Weisheitsfabeln folgend, haben wir euch Christi Zukunft verkündigt, sondern 1) der selbsterlebten Erfahrung und 2) der durch diese bestätigten Weissagung. Fehlt euch nun gleich das erstere, da ihr ja Christum jetzt noch, ohne ihn zu kennen, liebt und erwartet, so habt ihr doch das zweite; daran muß sich jeder halten, um nicht den Weisheitsfablern in die Hände zu fallen, um nicht an deren Fabeln sich zu halten (1 Tim. 1, 4. Tit. 1, 14, an beiden Stellen auch das Wort προσέχειν); denn deren Eigenschaft ist das Gegentheil jener Festigkeit, die Petrus dem prophetischen Worte zuschreibt. — als auf eine Leuchte, welche scheinet an dunklem Ort — nämlich in der noch nicht durch die herrliche Wiederkehr Christi erhellten Welt und in den ebenfalls noch nicht Christum sehenden (1 Petr. 1, 12), in sofern dunklen, nach seiner Herrlichkeit nur erst sich

sehnenden Herzen der Gläubigen — bis der Tag durchgebrochen — die Prophetie ist, wie das künstliche Licht, ein Ersatz der Tageshelle; aber auch abgesehen davon heißt die Erfüllungszeit „Tag" als der Gerichtstag und überhaupt als der bestimmte Tag im Laufe der Tage, an welchem die entscheidenden Vorgänge beginnen — und der Lichtbringer aufgegangen sein wird in euern Herzen — ob Petrus bei dem Ausdrucke *φωσφόρος* an die Sonne oder an den Morgenstern gedacht habe, ist zweifelhaft; gewiß aber, und vielleicht ohne alle bestimmte Vergleichung mit irgend einem der Himmelskörper, hat er den Ausdruck wegen seiner eigentlichen Bedeutung „Lichtträger" gewählt, und Christum darunter verstanden, als den Inhaber der Herrlichkeit (V. 17) — das „aufgegangen in euern Herzen" heißt nicht: bis ihr festeren Glauben an Christi bevorstehende Zukunft gewonnen, sondern: bis ihr, bei seiner Wiederkehr, ihn gesehen haben werdet und dadurch eure jetzt seiner Herrlichkeit entbehrenden dunklen Herzen erhellt sein werden.

Zu V. 19. Der Zusammenhang ist bereits angegeben. Die Ausleger, ihn verkennend, durchschneiden den Nerv des Gedankens; von Augustin bis Steiger geht die Erklärung, als habe Petrus die alttestamentliche Prophetie als etwas noch jene Himmelsstimme an Glaubwürdigkeit Uebertreffendes bezeichnen wollen! Noch verkehrter versteht Griesbach (nach Bensons u. a. Vorgange) neutestamentliche Weissagungen; indeß sind diese Ausleger doch darin wieder auf richtigerem Wege, daß sie in dem *βιβαιότερον* nicht eine Vergleichung des *προφητικὸς λόγος* mit etwas anderm, sondern eine Vergleichung der nunmehrigen größeren Festigkeit mit der früheren sehen. Das Richtige, sowohl in Betreff der Frage was der *προφ. λόγ.* sei? und was das Verglichene in *βεβαιότερον* sei? haben jedoch schon die griechischen Ausleger; denen schließt sich mit Knapp (scripta var. arg.)

u. a. de Wette an, macht sich aber die unnöthige Sorge, daß ein „nun" oder „von der Verklärung an" erst ergänzt werden müsse; diese Verlegenheit kommt nur daher, weil man bei dem λαβών V. 17 darauf verzichtet hat, den Nachsatz zu suchen, den man eben (dem Sinne nach) in V. 19 hat. Aber auch diese Ausleger verstehen zum Theil ihre eigene Auslegung nicht; de Wette wenigstens meint, Petrus entwickle den hier liegenden Gedanken im Folgenden nicht! Hingegen sehr schön schon Oecumenius: „nachdem wir durch Thatsachen und Erfahrung das von den Propheten Verkündigte verstehen gelernt, achten wir die Prophezeihung noch mehr als sonst, denn ihren Wortrn folgten die Thatsachen; darum thut auch ihr wohl, wenn ihr euch an das von den Propheten Gesagte haltet u. s. w." Schön erinnert auch Knapp an des Paulus Wort Röm. 15, 8: Christus sei Diener der Beschneidung geworden εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων. Eben deshalb genügt es nicht, wenn Oecumenius das ἔχομεν durch κρίνομεν erläutert, sondern: wir haben, besitzen nun die alttestamentliche Prophetie als etwas Festeres im Vergleich mit der früheren Zeit. — Der Nerv aber des Gedankens ist nun der, daß Petrus die Prophetie, d. h. das ganze alte Testament als eine Belehrung über zukünftige göttliche Thaten gefaßt wissen will, im Gegensatz der Fabler, die darin überwiegend nur nach Begriffsspielen über das göttliche Wesen suchen, oder nach Lehren über eine jenseit der wirklichen Geschichte liegende Emanationsgeschichte. Diese Meinung des Petrus wird nun noch klarer im Folgenden.

„Auf welches ihr wohl thut zu achten;" προσέχοντες läßt an sich ganz unentschieden, ob Petrus die Leser schon als darauf Achtende denkt oder ihnen erst das Achten empfehlen will (in letzterer Weise folgt auf καλῶς ποιεῖς das Participium z. B. 3 Joh. 6; denn das Particip bezeichnet ja ebenso wohl das Wenn als das Indem). Jedenfalls setzt Petrus ein solches Achten der Leser auf das A. T., wie er es hier beschreibt, noch nicht mit Sicherheit bei den Angeredeten voraus, sondern empfiehlt es. Der Zusatz ὡς λύχνῳ u. s. w. ist nämlich nicht ein blos

angehängter, so als hätte Petrus nur erst das Achten auf das A. T. überhaupt empfohlen und es dann schildern wollen; sondern gerade vor dem falschen Achten zu warnen und das richtige Achten zu fordern ist die Absicht. Die Irrlehrer achten auch auf die Prophetie; woher sonst nähmen sie ihren Begriffsvorrath für ihre jüdischen (Tit. 1, 14) Fabeln? und es gilt also von ihnen was Irenäus von den Ebioniten seiner Zeit sagt: quae sunt prophetica curiosius exponere nituntur. Aber das Falsche in ihrer Weise die Schrift zu studiren, lehrt Petrus durch den geforderten Gegensatz kennen. Eine auf den zukünftigen Lichtbringer hinweisende Leuchte soll die h. Schrift alten Bundes sein, nur aus den Thatsachen der Erfüllung soll man sie verstehen zu können überzeugt sein, und nur soweit, als die Erfüllung bereits eingetreten. Nur die geschehenden und ins Herz aufgenommenen Thatsachen erhellen die Welt und die Herzen, bis dahin bleiben Welt und Herz dunkle Oerter trotz der in ihnen scheinenden Schrift alten Bundes. Der αὐχμηρὸς τόπος ist offenbar beides: Welt und Herzen. — Ob ἕως οὗ zu προσέχοντες oder zu φαίνοντι zu ziehen sei? ist unwichtig; es geschieht hier wie in vielen Fällen, daß der Ausleger dem Schriftsteller Fragen vorlegt, die dieser selbst nicht streng sich zum Bewußtsein gebracht hat; der Schriftsteller knüpft eben mit ἕως οὗ an das ganze vorhergehende Satzglied an; es gehört also zu beiden; Petrus will ebenso sehr hervorheben: die h. Schrift alten Bundes sei eine Leuchte von nicht selbstständiger, sondern auf die Erfüllung wartender Bedeutung und Deutung, als auch: das Forschen in der h. Schrift alten Bundes müsse eben deshalb ein auf die Erfüllung wartendes und aus ihr erst verstehen wollendes sein, ein ἐρευνᾷν εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν (1 Petr. 1, 11).

V. 20. Das vor allem wissend — folgendes dabei als erste, oberste Regel festhaltend: — daß keine Weissagung der Schrift vorkommt, die als bereits im Besitze der ihr zugehörigen Auslegung befindlich

angesehen werden dürfte — keine Weissagung von ihr angehörender Auslegung, keine Weissagung von solcher Beschaffenheit, daß sie eine ihr selbst angehörende Auslegung hätte; sondern die Propheten mußten selbst auf's Rathen und Forschen ausgehn, was eigentlich durch sie geweissagt sei, weder die Zeit noch die Umstände kannten sie, wußten vielmehr, daß die Auslegung nicht der Prophetie, sondern dem durch sie vorläufig Zeugniß gebenden Geiste angehöre, und daß daher die Prophetie nur zum Dienste derer da sei, die einst durch die Thaten des Zeugenden, durch die Predigt von diesen geschehenen Thaten die Auslegung erhalten würden (1 Petr. 1, 10—12) — kurz: alle Weissagung hat geschichtliche Bedeutung und Deutung, sie kann weder von den Weissagenden, noch von andern, die die geschehene Erfüllung nicht kennen, ausgelegt werden, sondern nur durch den Bericht der Augenzeugen, und auch das nur unter Beschränkungen, da erstens der Bericht das eigne Sehen nur vorläufig ersetzt, und da zweitens die jetzt Berichtenden noch nicht die letzte Erfüllung berichten — kurz: die Schrift alten Testaments, selbst ausgelegt durch das neue Testament, soll immer nur als Leuchte an dunklem Orte betrachtet werden, bis der Lichtträger selbst kommt. Der Sinn der aufgestellten Regel geht aber nicht gegen diejenigen, welche die Meinung jeder Schriftstelle so klar als möglich festzustellen sich bemühen, auch nicht gegen diejenigen, welche jede Schriftstelle als Worte eines Schriftstellers, der selbst weiß, was er spricht, erklären — sondern gegen diejenigen, die das in der Schrift Gesagte nicht als ein wirklich Geschehendes oder Geschehensollendes behandeln, sondern als Allegorien, als bildliche Darstellungen aus einer über die Wirklichkeit erhabenen Gedankenwelt, mögen sie nun

außerdem noch allerhand Vorgänge aus der Gedankenwelt (μῦθοι) erweisheiteln, oder nur die Erzählungen der Schrift in dergleichen Mythen weisheitelnd umdeuten.

Zu V. 20. Der Sinn der hier gegebenen obersten Regel ist unzweifelhaft, denn sie soll das ἕως des V. 19 verdeutlichen. Das ἴδιος kann weder unmittelbar auf die Propheten noch auf die Leser der Prophetie gehn, sondern nur auf die Prophetie selbst, auf den λύχνος, der kein Licht von selbstständiger Bedeutung ist. Weder also ist der Sinn: die Propheten können sich nicht selbst auslegen, noch: die Leser dürfen nicht selbst auslegen (Luther); beides liegt freilich darin, aber doch nicht ganz so wie es die Ausleger verstehen, und wiederum liegt noch mehr darin. Ganz falsch de Wette: es solle die Schwierigkeit der Auslegung entschuldigt werden. Sondern gewarnt soll werden vor derjenigen Auslegung des alten Testaments, die nur die dort gegebenen Begriffe combinirt und z. B. über den Messias allerlei erfindet ohne zu fragen: wer ist der geschichtliche Messias? oder gar so, daß darüber der geschichtliche Messias verachtet wird. Das Wort des Philo, welches hier angezogen zu werden pflegt: προφήτης ἴδιον οὐδὲν ἀποφθέγγεται (quis rer. div. sit haeres p. 517) reicht also an den Sinn unsrer Stelle nicht entfernt heran; es entspricht eher noch dem folgenden V., der den Grund zu dem unsrigen enthält, aber es zieht eben nicht die in dem unsrigen liegende Folgerung; gerade Philo steckt selbst tief in dem Fehler des Allegorisirens und des Absehens von der geschichtlichen Erfüllung.

V. 21. **Denn nicht durch Menschenwillen ward je Weissagung gebracht, sondern vom heiligen Geiste getrieben redeten die eben deshalb selbst heiligen Menschen Gottes.** Menschenwille, oder vielmehr Menschenabsehn (θέλημα) ist etwas nicht Thatsächliches, Daseiendes; es ist der Gegensatz zu dem wirklichen, daseienden Gotte und seinem Geiste. Wer bei

Behandlung der Schrift irgendwie in der Art weisheitelt, daß er nicht dem durch Thaten sich selbst auslegenden Gotte zusieht, der setzt ein schattenhaftes Gedankending, der setzt das menschliche Absehn an Stelle des ewig daseienden Gottes — und thut er dies zunächst auch nur in Betreff der Weissagungen, so ist er doch damit mindestens auf dem Wege zum Atheismus überhaupt; Gott und die ganze übersinnliche Welt wird ihm zu einem Reiche des menschlichen Gedankens, und in diesem Gedankenreiche verflüchtigt sich die ganze Wirklichkeit.

Zu V. 21. θέλειν ist das Wollen als Selbstbestimmung, βούλεσθαι das Wollen als Bestimmtheit; so ist die βουλὴ τοῦ θελήματος θεοῦ (Eph. 1, 11) die Bestimmtheit Gottes durch seine Selbstbestimmung. θέλημα ἀνθρώπου ist menschliches Selbstmachenwollen im Gegensatz der göttlichen ewigen Wirklichkeit und Kraft (παρουσία und δύναμις), — so Röm. 9, 16, Joh. 1, 14. So hier. Darum ist auch hier des Petrus Gedanke viel tiefer als jener oben erwähnte philonische. Nicht blos Menschen und Gott werden einander gegenübergesetzt, sondern dem Menschenabsehn und der unwirklichen Welt menschlicher Gedanken und Begriffe wird der Geist Gottes entgegengestellt, der nur deshalb die Propheten so mächtig ergreift, weil das, was er lehrt (1 Cor. 2, 13), Kraft Gottes ist (1 Cor. 1, 18), geschichtliche Wirklichkeit hat oder mit der Zeit erhält; indem es, auch wenn erst noch zukünftig, doch bereits in der πρόγνωσις θεοῦ Wirklichkeit hat (1 Petr. 1, 2). — Hätte die Lesart ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι statt ἅγιοι θ. α. nicht gar zu wenig Zeugnisse für sich, so möchte man, da die Entstehung der gewöhnlichen Lesart sehr leicht aus ihr erklärbar sein würde, sie hingegen sehr schwer aus der gewöhnlichen Lesart abzuleiten ist, sich für sie entscheiden. Das ἀπὸ θεοῦ wäre dann jedoch nicht zu ἐλάλησαν, sondern trotz des fehlenden Artikels zu ἄνθρωποι zu ziehen: „die von Gott her (kommenden, bei ihm in Unterricht gegangenen, vor seiner Herrlichkeit — man denke an Jes. 6 —

gestandenen) Menschen"; es ist dies jedenfalls der beste Commentar zu dem ἅγιοι der gewöhnlichen Lesart, denn so war z. B. Jesaias heilig geworden, als er vor dem HErrn gestanden. Ob das οἱ echt sei? ist gleichgültig, auch ohne οἱ möchten wir nicht übersetzen „heilige Menschen Gottes" sondern „die heiligen". Abgesehn davon, daß den Verfasser schon des dabei stehenden Genitivs wegen die Gewohnheit seiner Muttersprache zur Weglassung des Artikels veranlassen konnte, so mochte auch ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι gewissermaßen als Ehrenname, also als eine Art Eigenname der alttestamentlichen Schriftsteller, sich darbieten. Uebrigens auch abgesehen von allem dem, fehlt der Artikel bei Petrus ganz besonders oft, wo doch ein Bestimmtes gemeint ist (vergl. 2, 4 ἀγγέλων ἁμαρτησάντων, 2, 5 ἀρχαίου κόσμου, 2, 7 δίκαιον λώτ, εἴτε βασιλεῖ 1 Petr. 2, 13).

Zweites Capitel.

V. 1. Es gab aber freilich auch Lügenpropheten im heiligen Volke; wie auch — der Gedankenfortschritt liegt in diesem Nachsatze; wir würden im Deutschen umgekehrt sagen: Aber freilich, wie es schon neben den Propheten des A. B. Lügenpropheten gab, so auch — unter euch Lügenlehrer d. h. solche, die lügnerisch vorgeben Lehrer zu sein — sein werden — dies schließt nicht aus, sondern ein, daß Petrus auf schon gegenwärtige Irrlehrer hindeuten will, aber er deutet auf sie als die Vorläufer eines sich erst in der Folge recht entwickelnden Uebels, namentlich wenn, beim Hintritt der Zeugen von Christi geschichtlicher Herrlichkeit, nicht fest am Andenken ihrer Zeugnisse und an der gemäß 1, 20 ausge-

legten Schriftweissagung gehalten wird — welche heranbringen werden Sondermeinungen des Verderbens; und — hier ändert Petrus den Relativsatz in einen Participialsatz — den Gebieter der sie erkauft hat leugnend — das eigentliche Grundverderben aller Ketzerei, was bei einem Theile der Irrlehrer auch wirklich zu Tage kommen wird (obwohl Petrus damit von seiner Verurtheilung nicht die andern, die in der Ausbildung des Irrthums nicht so weit kommen, ausschließen will) das Grundverderben ist: Leugnung des geschichtlichen Jesus, der gelitten (1 Petr. 1, 11) und dadurch uns erkauft hat; das Zurechtmachen eines Christus in Herrlichkeit, ohne Anerkennung des apostolischen Zeugnisses von dem in die Menschheit und ins Leiden eingegangenen Jesus Christus — sich dadurch heraufführend — dieser Participialsatz ist dem vorigen nicht nebengeordnet, sondern von diesem abhängig — jähes d. h. nicht: „bald nach ihrem ketzerischen Auftreten eintreffendes", sondern: „einen schnellen Verlauf habendes"; und zwar betrifft diese Schnelligkeit nicht sowohl die Zeitdauer, sondern die innerliche Unaufhaltsamkeit — Verderben — die Leugnung des geschichtlichen Christus ist der Verlust der einzigen Möglichkeit wirklicher Rettung, daher das eigentliche Herbeiziehn des Verderbens über sich selbst; und eben daher ist auch „Verderben" das eigentliche Wesen dieser Ketzerei.

Zu V. 1. Das Verhältniß zum Briefe Judä wird für die Auslegung dieses Capitels noch mehr in Betracht kommen als beim ersten Capitel. Man vergegenwärtige sich aber das schon früher Bemerkte. Diejenigen, welche unsern Verf. für den Benutzer halten, müssen auch schon Cap. 1 als Erweiterung von Jud. 1—3 gelten lassen. Zu welchen unpsychologischen, unna=

türlichen Annahmen dies nöthige, sahen wir bereits. Am allerunnatürlichsten, wenn man einen falschen Petrus als Verfasser unsres Briefes annimmt; aber auch, wenn man Petrus selbst als diesen Verfasser denkt, zeigte sich überall bisher die Unmöglichkeit, den Petrus aus Judas herzuleiten. Alles sprach bisher für die Ursprünglichkeit des Petrus. Das nämliche bestätigt sich auch in dem nun Folgenden. Ganz von seinem eigenen Gedankenfortschritt geleitet kommt Petrus auf die Irrlehrer. Zur Lügenlehre bahnt ihm erst die Lügenprophetie den Weg. Beide zusammen findet er in der Geschichte vor, nicht weil ein ihm vorliegender Aufsatz eines Andern ihm das Thema von den Irrlehrern an die Hand giebt, sondern weil durch die ganze Menschengeschichte hindurch das θέλημα ἀνθρώπων mit seinem unwirklichen Gedankenspiele in Auflehnung wider die in den Propheten prophezeiende und in Christo Jesu erschienene δύναμις θεοῦ sich darstellt. Dies Nebeneinanderhergehn der Wahrheit und der die Wahrheit verflüchtigenden Lüge, das ist es, was in großartiger Anschauung der Geschichte von Anfang bis zu Ende, Petrus vor sich sieht, und was ihn zunächst veranlaßt, zu sagen: so war es, so wird es sein. Daß er damit ein „so ist es gegenwärtig“ einschließt, versteht sich ihm so sehr von selbst, daß er nachher ohne weiteres von den Irrlehrern als gegenwärtigen redet. Ganz ebenso wird ja im 1sten Briefe des Petrus das Endgericht als zukünftiges, und doch in den Leiden der Christen schon begonnenes (4, 17) dargestellt, und man sollte also in diesem Wechsel zwischen Zukunft und Gegenwart eher einen Beweis erkennen, daß der Verf. des 1sten und des 2ten Petrusbriefs derselbe ist. Wer aber in jenem Wechsel ein aus der Rolle Fallen eines den Judas benutzenden Fälschers sieht, und gar meint: unser Verf. spreche im Futurum deshalb, um sich als einen der weissagenden Apostel einzuführen, von denen Judas redet — der hat von der Wucht jener apostolischen Anschauung: „so war es, so wird es sein und nur darum ist es auch jetzt“ keine Ahnung. Aber auch bei Anerkennung der Aechtheit unsres Briefes, ist die Annahme, daß er den Judas benutze,

unmöglich. Sie paßt nicht zu des Verf. Gedankenfortschritt. Auf das κρίμα welches Jud. sogleich erwähnt, kommt Petrus erst V. 3; erst die Versenkung in die eigene Anschauung, die Entwickelung seines Gedankens von der Verderblichkeit der Ketzerei für andre, führt ihn auf die Verderblichkeit dieses Treibens für die Ketzer selbst, und dies erst nimmt er dann, nachdem er die Verführung erst recht in ihrer seelenverkäuferischen Schändlichkeit vergegenwärtigt hat, wieder auf in den Worten: ihr Gericht säumt nicht — und setzt sofort, zum Zeichen daß nicht Judas, sondern der von ihm selbst angeregte Gedanke der ἀπώλεια ihn darauf geführt hat, hinzu: und ihre ἀπώλεια schlummert nicht. — Ψευδοπροφήτης, ψευδοδιδάσκαλος ist nicht ein Prophet, Lehrer, der Lügen prophezeit oder lehrt, sondern einer, der gar nicht Prophet ist und es doch lügnerisch vorgiebt — so ψευδαπόστολος 2 Cor. 11, 13, verdeutlicht durch Offenb. 2, 2; ψευδάδελφος, auch ψευδομάρτυρ ist danach nicht ein falschzeugender Zeuge, sondern einer, der lügt, als sei er Zeuge. — Lügenpropheten hatte der HErr vorhergesagt (Matth. 24, 11 u. a.); auch diese Erinnerung an des HErrn Vorhersagung trug dazu bei, daß Petrus die Besprechung der Irrlehrer als eine Vorhersagung einleitet. — Αἵρεσις steht im N. T. stets mit tadelndem Nebensinne. Von der ἀκριβεστάτη αἵρεσις der Pharisäer spricht zwar Paulus Apostg. 26, 5 so, daß er seine Angehörigkeit zu ihr als Vertheidigungsgrund benutzt; aber nur, weil dies dem Agrippa gegenüber seine äußerliche Gesetzstrenge verbürgt. Das Christenthum nennen die Apostel eine ὁδός; nur den Nichtchristen erscheint dieser Weg als αἵρεσις (Apostg. 24, 14). Αἵρεσις ist eben der selbstgewählte Weg des Erkennens und Lebens, gewählt nach dem θέλημα ἀνθρώπου (2 Petr. 1, 21); und eben deshalb αἵρεσις ἀπωλείας. Mit dem Zusatze ἀπωλείας will Petrus nicht zu verstehen geben, es gebe auch gute oder unverderbliche αἱρέσεις, sondern das Gegentheil. Er will hervorheben, was schon an sich in αἵρεσις liegt. So ist auch οἵτινες erklärend: darin besteht die ψευδοδιδασκαλία, im Einführen von Secten. Und „nebeneingeführt" werden diese, weil das Christenthum selbst nur Eins

ist, nicht etwa αἱρέσεις zuläßt oder in solche zerfällt. Hieraus erhellt zugleich, daß Petrus, der ja in diesem Briefe die Ergebnisse seiner über des Paulus Lehrweise angestellten Prüfung vorträgt, weit entfernt davon ist, in derselben eine besondere Auffassung der Wahrheit zu finden, sondern das Gegentheil. — Der δεσπότης ist Jesus Christus; Benson u. a. bemerken zwar, δεσπότης werde nur von Gott Vater gebraucht (Luc. 2, 29. Apostg. 4, 24) aber zweifelhafter ist dies schon 2 Tim. 2, 21; und Jud. 4 ist vielmehr das Gegentheil zu behaupten, Jud. 4 commentirt vielmehr unsere Stelle so, daß sie das δεσπότην des Petrus durch καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χ. erläutert. Des Petrus einfaches δεσπότης veranlaßte sehr natürlich den benutzenden Jud. zu einem Commentar, während umgekehrt das Vorfinden der vollen Bezeichnung einen Benutzer nicht wohl hätte dabei stehen lassen können sich auf ein einfaches δεσπότην zu beschränken, denn das Vorfinden hätte ihm ein Bedürfniß der Leser, sofort vom Verf. selbst zu wissen, ob er Jesum meine, vergegenwärtigen müssen. So ist das einfache δεσπότην wieder ein Beweis der Ursprünglichkeit des Petrus. Zweifelhaft übrigens ist die Beziehung seines δεσπότην auf Jesum trotzdem nicht, da er ja beschäftigt ist, den in Kraft und Gegenwart herrlich offenbaren Gott den Ketzern entgegenzuhalten. Eben die Gottheit, die volle göttliche Herrscherwürde demjenigen zuzuschreiben, der die geschichtliche That des Erkaufens vollbracht hat, ist seine Absicht; eben deshalb braucht er hier von Ihm das sonst Gottes des Vaters unvergleichliche Herrschermacht bezeichnende Wort. Allerdings leugnen die Ketzer eben damit den ganzen, wirklichen Gott und sein wirkliches Thun selbst, sowie das Bedürfniß eines solchen wirklichen erlösenden Handelns Gottes; ihr Denken und Wollen in Beziehung auf Gott ist Gedankenspiel, weshalb denn auch die geschichtlich vollbrachte Erkaufung der Menschen aus dem Gebiete der Nichtigkeit (1 Petr. 1, 18), für sie unwirksam bleibt; und eben deshalb führen sie, durch Leugnung des in Jesu als ihr Loskäufer sich offenbarenden machthabenden Gottes, Verderben über sich selbst herauf.

V. 2. Und viele werden nachfolgen ihren Zügellosigkeiten — ἀσέλγειαι, da es sonst Zügellosigkeit in sinnlichen Lüsten bedeutet, mag auch hier darauf hingehn, so jedoch, daß dies als die nicht ausbleibende andre Seite derjenigen Zügellosigkeit erscheint, mit der sie den Gebieter leugnen, die Zucht der geschichtlichen apostolischen Lehre abwerfen — und was an ihnen ist, wird der Weg der Wahrheit — die Kirche, die Sache Christi wird als einer der Wege gedacht, auf welchen die Menschen zur Lösung der Lebensfragen zu gelangen suchen, und zwar als derjenige unter diesen vielen Wegen, der, von der Wahrheit vorgezeichnet, durch sie zu ihr führt — gelästert werden — von ihnen selbst und dadurch, daß sie den Lästerungen der Ungläubigen Vorwände leihen; von ihnen selbst aber einmal durch das, was sie als Ketzer gegen die Kirchenlehre und gegen Gott selbst lästernd reden, zweitens durch das was sie, die Kirche schändend, thatsächlich vollbringen.

Zu V. 2. Ἀσελγείαις ist allerdings zu lesen, da die Lesart ἀπωλείαις zu leicht aus dem zweimaligen und also den Abschreibern geläufigen ἀπώλεια des V. 1 sich erklärt; Mills Vermuthung, ein Abschreiber habe die Verbindung ἐξακολουθεῖν ἀπωλείαις zu sprachwidrig gefunden, ist zu spitzfindig; „dem Verderben nachfolgen" oder „den Verderblichkeiten nachfolgen" würde ganz wohl gesagt werden können und man brauchte gar nicht erst etwa nach Mills Vorschlage ἀπωλείαις für αἱρέσεσιν ἀπωλείας zu nehmen. — Aber wenn nun de W. sagt: „daß ihre αἱρέσεις jetzt auf einmal ἀσέλγειαι genannt werden, erklärt sich nur aus Jud. 4," so zeigt er nur, daß er über dem Suchen nach Beweisen für die Nichtursprünglichkeit unsres Briefes die Pflicht des Auslegers, den Zusammenhang seines Schriftstellers zu erforschen, in den Wind schlägt. Wie Petrus auf die ἀσέλγειαι kommt, den ganzen innern Gedankengang legt er hier so durch-

sichtig dar, wie es nur irgend ein Schriftsteller kann: die Ketzer leugnen den erkaufenden Gott Jesus Christus, sie haben nur einen Gott, der in diese Welt der Sünde nicht eingreift, so bleiben sie in der Sünde, so ist auch Gott nicht ihr Herrscher und daher bleiben sie ἄσελγοι, denn das sind recht eigentlich solche, die keinen Gott als δεσπότης kennen. Aber auch das nachfolgende δι' οὓς ἡ ὁδὸς u. s. w. zeigt die völlig unabhängige Gedankenbewegung des Verfassers. Petrus ist es, der in seinem ganzen ersten Briefe es so dringend macht, die Christen möchten doch ja sorgen, daß die Heiden, bei denen Christi Name gelästert wird (4, 14), eines bessern belehrt werden. Petrus ist es, der sich hier empört zeigt über diese Menschen, die christliche Lehrer sein wollen und doch keinen wirklichen sie aus dem Sündenleben erkaufenden Gott haben, empört über ihre Verführung so vieler Mitchristen zu gleichem Sündenleben (ἀσέλγειαι), so daß die Heiden immer mehr Vorwand bekommen zu lästern und eben deshalb Petrus den schmerzlichen Eindruck erhält, als habe er in seinem ersten Briefe tauben Ohren gepredigt. — Was dem Petrus aber von vorhandenen Schriften vorschwebt, ist offenbar nicht des Judas Brief, sondern des Paulus Schriften; wie die αἱρέσεις an vielfache Stellen des Paulus erinnern (besonders Tit. 3, 10), wie die μῦθοι σεσοφισμένοι 1, 16, so auch das βλασφημηθήσεται an 1 Tim. 6, 1. Röm. 2, 24 u. s. w. (Außerdem auch des Jacobus Brief 2, 7.).

V. 3. Und in Gewinnsucht werden sie mit ausgedachten — πλαστός deutet auf solche Rede, die nicht Ausdruck einer Thatsache ist; ein wirklicher Inhalt giebt der Rede von selbst die Form; Begriffsspiel und Denkschwärmerei ist zugleich Wortspielerei; die in der gemeinsamen Sprache abgelagerten Formen von Gedanken wirklicher Gegenstände werden als Formen von nichts, von nur Gedanken-Gedanken, hin- und hergeschoben, künstliche aber nichtssagende Reden daraus zusammengesetzt —

Reden euch beschachern; denen — wir würden etwa fortfahren: nun diesen — das Gericht von Alters her nicht säumt, und ihr Verderben nicht schlummert — das Gericht über diese Irrlehrer ist von Alters her wach und thätig, einmal: sofern es schon in alter Zeit zwar sie nicht, aber die gleiches Frevels Schuldigen betroffen, zweitens: sofern in diesem folgerechten Walten des Gerichts sich ein von Alters, von Ewigkeit her gefaßter Gerichtsbeschluß bekundet.

Zu V. 3. Der Accus. bei ἐμπορεύεσθαι drückt sonst den Gegenstand, mit dem man Handel treibt, aus. Im Grunde ist dies auch hier der Fall. Eben weil bei der πλεονεξία die Person an die man verkauft, selbst zum Gegenstande herabgesetzt wird, so wird sie selbst be- und verschachert. (Die Parallele Ezech. 27, 21 und bei Philo s. Winer Gramm. § 32). Vielleicht nicht unbeabsichtigt ist der Gegensatz ἀγοράσαντα V. 1 und ἐμπορεύσονται. — Mit οἷς u. s. w. bricht nun der zürnende Apostel den Stab über die Irrlehrer, wahrlich nicht wie einer der sich erst durch Lesung von Jud. 4 darauf hätte vorbereiten müssen; vielmehr hätte er dann wohl, wenn ihm ein Schriftsteller das Wort κρίμα bereits darbot, schon früher dies Wort ausgesprochen (s. zu V. 1). — Ἔκπαλαι will de Wette mit Pott zu κρίμα ziehen, weil „nicht zögern von Alters her" einen Widerspruch enthalte; aber daß man eben darin keinen Widerspruch zu finden habe, soll man vom Apostel lernen (3, 9); sowohl die Verheißungen als die Drohungen sind, obwohl die letzte Erfüllung lange ausbleibt, von längst her in beständiger Erfüllung begriffen; die δύναμις und παρουσία Gottes erfüllt die ganze Zwischenzeit.

V. 4. Denn wenn — der Nachsatz hiezu folgt V. 9 — Gott der Engel, die gesündigt hatten, nicht verschonte, sondern mit Ketten des Dun-

kels in den Abgrund warf und hingab, so daß sie für's Gericht aufbewahrt worden sind,

Zu V. 4. Daß V. 4 und 5 zusammengehören, und zusammen dir Katastrophe der ersten, alten Welt darstellen (s. V. 5), erhellt schon daraus, daß V. 4 für sich allein nicht den Satz V. 9 beweisen würde, denn dieser ist zweigliedrig, er spricht von der Errettung der Frommen neben der Verhaftung der Ungerechten. — Hieraus also folgt schon, daß Petrus das Verhaftungsgericht gegen die Engel mit der noachischen Fluth als ein und dasselbe Ereigniß zusammenbringt. So tritt Petrus als Autorität ein dafür: daß das, was 1 Mos. 6, 2 ff. von den „Söhnen Gottes" erzählt wird, auf Engel, nicht auf Sethiten bezogen werden muß. Aber sogleich dienen auch seine Worte dazu, das Verhältniß zwischen dem dort Berichteten und dem Urfall der Engel enger zu knüpfen, als es von denen zu geschehen pflegt, die 1 Mos. 6, 2 richtig auf eine von Engeln begangene Sünde beziehen. Petrus spricht, obgleich er den Vorfall 1 Mos. 6, 2 im Sinne hat, nicht so, als gedächte er nur einiger, am Ende des *ἀρχαῖος κόσμος* gefallener Engel, sondern so, als kenne er außer den damals Gesündigthabenden keine sonstigen Gefallenen. Der fehlende Artikel beweist nichts hiegegen. Wollte man wegen des fehlenden Artikels übersetzen „gefallener Engel" — dann müßte man ja auch übersetzen „einer alten Welt". Vielmehr kann man sagen: gerade der fehlende Artikel zeigt, daß Petrus die damals gefallenen Engel als den Inbegriff der gefallenen Engel überhaupt, vor sich hat. Jedenfalls zeigt sich in V. 5, daß Petrus das Gericht über den ganzen *ἀρχαῖος κόσμος*, also über alle in diesem gefallenen Engel und Menschen in eins zusammenfaßt; also kann man aus Petrus wenigstens nicht schließen, es müsse zwischen verschiedenen Abfällen verschiedener Engel unterschieden werden. So bliebe noch übrig, anzunehmen, Petrus kenne keinen früheren Fall der Engel. Aber was könnte dazu berechtigen, den Petrus in Widerspruch mit der sonstigen Schriftlehre zu setzen? Nach dieser

ist der Teufel Mörder von Anfang, er steht nicht in der Wahrheit. So sagt der HErr (Joh. 8, 44). Daß der Teufel als Teufel geschaffen worden, sagt er damit nicht; aber doch spricht er so, als habe es nie eine Zeitdauer gegeben, in der der Teufel nicht Teufel gewesen; so daß er ein Recht giebt, den Teufel als sogleich bei seiner Erschaffung Gefallenen zu betrachten. Jedenfalls setzt schon der mosaische Bericht vom Falle der ersten Menschen ein vorangehendes, verantwortliches, also persönliches und abgefallenes Böses voraus. Petrus, wie gesagt, kann hiermit in Uebereinstimmung gebracht werden und muß es also. Dies werden wir unten bei Erklärung des 5. V. thun; indem wir den Abfall der Engel als einen ebenso eine Entwickelungsgeschichte durchlaufenden betrachten, wie dies bei den Menschen der Fall ist. Hiefür spricht die Analogie ohnehin (Näheres noch zu Jud. 6). — Was nun die Auslegung von 1 Mos. 6, 2 an sich betrifft, so kann hier der Nachweis, daß der Bericht auf die Engel zu beziehen sei, nicht ausführlich gegeben werden. Eine bündige Zusammenstellung der Gründe für und wider giebt Kurtz (Geschichte des A. B.). Die älteste Kirche, das apostolische und nachapostolische Zeitalter wußte es gar nicht anders, als daß es sich in jenem mosaischen Berichte um die naturwidrige Vermischung des übersinnlichen und des menschlichen Schöpfungsgebietes handle; die apostolische und nachapostolische Zeit stand selbst zu sehr im Erleben des Zusammenhanges zwischen beiden Schöpfungsgebieten, als daß ihr darüber ein Bedenken hätte kommen können. Erst in einer Zeit, als die Wunder längst aufgehört hatten und jener Zusammenhang mehr nur durch Reflexion zum Bewußtsein gebracht wurde, stellte sich eine Scheu ein, diesen Zusammenhang über eine gewisse Grenze hinaus zu verfolgen; in gewissen Beziehungen meinte man, den Geheimnißkrämereien des Heidenthums und der Ketzer mit der einfachen Verständigkeit des Christenthums entgegentreten zu müssen — allerdings ein richtiges Streben, nur daß dabei nicht immer dasjenige Maß eingehalten wurde, welches durch die apostolische Lehre an die Hand gegeben ist.

So ist nun unter den Griechen besonders erst seit Chrysostomus, unter den Lateinern seit Augustin die Meinung, als rede Moses von Ehen zwischen Kainiten und Sethiten, die übliche geworden. An sich sind die für diese Meinung beigebrachten Gründe gar nicht der Art, daß sie irgend eine Nothwendigkeit enthielten, diese Auslegung anzunehmen; sondern sie würden höchstens zeigen, daß dieselbe sich mit dem Zusammenhange leidlich vertragen möchte, wenn sonst eine Nothwendigkeit dazu vorläge. Denn z. B., daß Cap. 4 von den Kainiten, Cap. 5 von den Sethiten handelt, beweist doch nicht, Cap. 6 müsse von verwerflicher Geschlechtsgemeinschaft zwischen Kainiten und Sethiten handeln. Aber nun handelt auch Cap. 5 gar nicht von den Sethiten als solchen, sondern von Adams Geschlecht; gerade als Adamiten werden die Sethiten vorgeführt (5, 1); und wenn nun 6, 1 fortgefahren wird: es geschah aber, als Adams Geschlecht anfing sich zu mehren — so ist wahrlich kein Grund, dies auf die Kainiten im Gegensatze der Sethiten zu beziehen, und die Sethiten plötzlich unter der durchaus unvorbereiteten Benennung „Gottessöhne" zu verstehen. Ferner was in dem Ausdrucke „sie nahmen sich Weiber" Beweisendes liegen soll, daß von Geschlechtsverbindungen zwischen solchen die an sich dazu berechtigt sind, die Rede sei, ist gar nicht abzusehn; ebenso liegt in dem Zusatze „von allen die ihnen gefielen" zwar ein Vorwurf, daß bei diesem Weibernehmen das Gelüst allein entschieden habe, dies beweist aber gar nicht, daß das Weibernehmen nicht auch abgesehen von diesem Bestimmtsein durch die Körperschönheit ein Frevel war. Wenn ferner, wegen des וגם, V. 4 so verstanden wird, als habe es Riesen auch vor jener Verbindung zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern gegeben, so ist dies eine falsche Erklärung des וגם, paßt aber auch im Grunde zu keiner der beiden Auslegungen recht; das וגם dient gerade zur Einführung des Erklärungsgrundes, weshalb es damals Riesen gab; das „auch" gehört nicht zu „nachdem" sondern zu „gebahren"; so erklärend steht וגם z. B. 1 Mos. 29, 30; keinesfalls übrigens würde וגם etwas andres bewei-

sen, als daß man darauf verzichten müßte, V. 4 zum Erweise der Auslegung, wonach die Gottessöhne Engel sind, zu benutzen. Aber solche Hülfen hat diese Auslegung auch gar nicht erst nöthig. בְּנֵי אֱלֹהִים ist in seiner Bedeutung „Engel" so feststehend, daß man davon nicht abgehen könnte, selbst wenn sonst alles dagegen wäre; wollte man diejenigen Stellen, wo die Gläubigen als Kinder Gottes bezeichnet werden, dagegen halten, so würde das weiter dazu führen, am Ende auch dem Eingeborenen Sohne Gottes seine eigenthümliche Sohneswürde zu rauben. Allerdings nennt Jehovah die Israeliten seine Söhne, allerdings sollen nach dem N. T. die Menschen nicht nur τέκνα θεοῦ sondern auch υἱοὶ τοῦ πατρός (Matth. 5, 45) werden; daß aber darum die Sethiten als Söhne Gottes bezeichnet sein sollten und zwar in dem Augenblicke, wo sie als Verführer der Kainitinnen auftreten, ist ganz undenkbar; abgesehen davon, daß es dann jedenfalls „Söhne Jehovahs" heißen müßte, zumal in der (wie Kurtz es ausdrückt) „ganz jehovistischen Umgebung" des Cap. 6. — — Was nun Petrus V. 4 mit der Sünde, die er den Engeln zuschreibt, meine, ist nach dem Gesagten nicht zweifelhaft: nicht zwar allein nur jene letzte Aeußerung der entwickelten Sünde, als sie mit den Menschentöchtern in Geschlechtsgemeinschaft traten; wohl aber diese vorzugsweise. Dies zeigt auch V. 10. Welches die erste, ursprüngliche Sünde der Engel gewesen sei, darüber lehrt Petrus nichts; wenn u. a. Benson die Vermuthung Vieler, daß die Sünde, wodurch die Engel gefallen, in ihrem stolzen Bestreben nach höherer Würde bestanden habe, billigend erwähnt, so ist dies für uns nicht Sache der Auslegung. Nur das giebt Petrus an die Hand, die Sünde der Engel und Menschen als wesentlich gleichartig zu betrachten; woraus zu schließen, daß auch die Engelsünde in ihrem Anfange ebenso sehr Hochmuth als Selbstwegwerfung war, ein Hinauswollen über Gott und doch zugleich ein Hingeben an das was das mit Freiheit und Persönlichkeit begabte Geschöpf beherrschen soll. Näheres zu Jud. 6. — Τάρταρος ist in der heidnisch-griechischen Sprache

der unterste Theil der unteren Welt, wo nach Hesiodus (Theog. 1, 119. 718 ff.) die Titanen mit schrecklichen Ketten und in dichter Finsterniß gefesselt sind; nach Homer liegt er so tief unter dem Hades, als der Himmel über der Erde erhaben ist. Daß Himmel und Hölle zur Erde im räumlichen Verhältnisse des Oben und Unten stehen, ist eine der Thatsachen in Beziehung auf welche die Schrift zu der durch das Heidenthum hindurchgehenden Vorstellung sich anerkennend verhält; wenn aber schon im Heidenthume selbst es an Andeutungen nicht fehlt, daß man diese Oertlichkeit als eine nicht nach den für unsern Raum geltenden Gesetzen zu messende sich vorzustellen hat, so läßt es die Schrift an solchen Andeutungen noch weniger fehlen. Spricht sie doch auch (Ps. 139, 15) von dem Untern der Erde als dem Orte, wo der Körper des Menschen vor der Geburt gebildet wird. Alles dem Gebiete des Tages und des Lebens Entfremdete gehört dem wesenlosen schattenhaften Reiche der Unterwelt an und zwar räumlich, nur nicht in der Weise räumlich, wie wie wir es meinen, wenn wir von dem uns wahrnehmbaren Raume sprechen. — Daß nun im untersten Theile dieser Unterwelt diejenigen Frevler wider Gott, welche einer übermenschlichen Klasse von Geschöpfen angehören, gefesselt sind — auch dies ist eine von denjenigen durch das Heidenthum hindurchgehenden Kunden, welche von der Schrift bestätigt werden. Denn überhaupt ist ja das Verhältniß der Schrift zur heidnischen und apokryphischen Ueberlieferung nicht ein solches, daß die heiligen Schriftsteller durchweg, mit Verwerfung alles Ueberlieferten, aus unmittelbarer göttlicher Belehrung geschöpft hätten, sondern von Moses bis auf Johannes verhalten sich die h. Schriftsteller forschend und aufnehmend, aber sichtend mit erleuchteter Kritik, zu aller sonst vorhandenen Ueberlieferung. Sonst wären ja auch vergeblich alle die Offenbarungen durch That und durch Eingebung, an denen es Gott, auch außerhalb des Kreises der h. Schriftsteller, nicht hat fehlen lassen. Wie nun Moses in seiner Geschichte der vornoachischen Menschheit den wahren Sachverhalt in Betreff dessen, was die Ueberliefe-

rung aller Völker von der Urwelt und von der gemeinsam sich entwickelnden Sünde der menschlichen und übermenschlichen Geschöpfe erzählt, kritisch sichtend vorträgt, so ergänzt dies Petrus hier durch einen kritisch sichtenden Bericht über das am Abschlusse dieser Sündenentwickelung den übermenschlichen Geschöpfen zu Theil gewordene Schicksal. Nicht nur der Tartarus also, sondern auch die Ketten des Dunkels sind räumlich, körperlich zu verstehen, nur nicht von einer solchen Räumlichkeit und von einer solchen Festmachung in diesem Raume, daß dadurch eine Ausschließung von unserm Raume, oder eine Unfähigkeit der Bewegung durch unsern Raum, gefordert wäre. Man braucht deshalb nicht, wie dies die Ausleger thun, eine Unterbrechung dieser Haft anzunehmen, um dadurch erklärlich zu machen, daß nach 1 Petr. 5, 8 der Teufel umhergeht wie ein brüllender Löwe, und daß nach Paulus die feindlichen Geister sich in den Räumen am Himmel bewegen (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 6, 12), und die Luft beherrschen (Eph. 2, 2), und daß sie überhaupt nach übereinstimmender Schriftlehre sich unter den Menschen hin und her bewegen. Noch weniger statthaft ist die Erklärung, die unter dem Tartarus geradezu die Luft versteht. Wenn gleich schon Plutarch den homerischen Tartarus so erklärt, als heiße er deshalb ζόφος ἠερόεις, weil die Luft dunkel sei und erst von den Himmelskörpern ihr Licht borge, so verspottet doch mit Recht schon Calov den Grotius mit seiner gelehrten Berufung auf so ungelehrte Autoritäten, und zeigt, welche Sinnlosigkeit sich ergebe, wenn man an Stellen wie Matth. 11, 23. 16, 18, Luc. 10, 15, Apostelg. 2, 27 u. a. unter dem Hades die Luft verstehen wollte. Etwas anders steht es mit der metaphorischen Erklärung des Ausdrucks „Ketten des Dunkels"; schon wegen des beigefügten Genitivs könnte man es so verstehen: das Dunkel selbst sei die Fessel; und dadurch wäre der Weg gebahnt, unter den Fesseln (mit Gerhard) überhaupt nur das Elend und die Hinderung an schädlichem Einflusse auf den Menschen, soweit ihn Gott nicht besonders zuläßt, zu verstehen. Doch fehlt es mindestens an jeder Nöthigung zu dieser Auslegung; Ketten

des Dunkels sind eben Ketten die in jenem Raume bereit lagen und dessen Natur entsprechen. Schwebte auch dem Petrus die Stelle Weish. 17, 17 vor, so konnte er doch sehr wohl das im eigentlichen Sinne sich aneignen, was dort auf die die Aegypter fesselnde Finsterniß übertragen ist. — Die Verbindung des *σειραῖς ζόφου* mit *ταρταρώσας* hat Bedenken erregt, weil man sich an die Uebersetzung „in den Tartarus werfen" band; *ταρταροῦν* bedeutet aber nur: jemanden zu einem Bewohner des Tartarus machen; daher können die *σειραί* sehr wohl, als Mittel, im Dativ dabeistehn, und man braucht nicht (mit Calov) *σειραῖς* zu *παρέδωκε* zu ziehen, aber auch nicht (mit de Wette) dem *ταρταροῦν* erst noch den Nebenbegriff des Fesselns zu geben. — *Τετηρημένους* lesen wir; die allerdings mit zahlreichen Zeugnissen versehene Lesart *τηρουμένους* ist Erleichterung; Matthäi zwar meint, *τετηρ.* sei durch Verbesserung entstanden; aber wie ist dies denkbar, da doch die Bewahrung dem Hingeben erst nachfolgt? Nur des Petrus Vorliebe für das Part. Perf. (V. 6. 17. 20. 22, 1 Petr. 1, 4. 4, 3) führte ihn zu der Wendung: er gab sie hin als solche, die dereinst Aufbewahrtgewesene sein sollten.

V. 5. Und der alten Welt nicht verschonte, sondern nur selbachte den Noah, den Prediger der Gerechtigkeit — nämlich des Reichs der göttlichen Gerechtigkeit (vrgl. zu 1, 1) im Gegensatze zur verderbten verweslichen Welt (1, 4) — behütete, während er Ueberfluthung über die Welt der Gottlosen herbeigeführt hatte. — Ueber das Verhältniß der V. 4 und 5 angegebenen Gerichte, ob sie zusammengehören oder ob das erstere einer noch uranfänglicheren Welt angehöre, spricht sich Petrus nicht aus; da indeß die heilige Schrift, wie sie dem Petrus vorlag, ein Böses in der den ersten Menschen umgebenden Welt schon voraussetzt, einen ersten Bericht jedoch von einer Missethat der Engel erst aus der Zeit Noahs giebt; und da hieraus der Forscher in dieser

Schrift nur die Vorstellung gewinnen konnte, daß der Abfall der Engel ein Vorgang von längerer Dauer ist, anfangend vor Erschaffung des Menschen und endend zur Zeit Noahs, zum Abschluß kommend durch die widernatürliche Geschlechtsgemeinschaft der Gottessöhne mit den Menschentöchtern 1 Mos. 6, 2; da auch das Gericht Gottes über die Engel, so wie es Petrus hier angiebt, von der Ueberlieferung in die Zeit Noahs gesetzt wird, und da Petrus diese Ueberlieferung hier anerkennt ohne deren Zeitangabe zu berichtigen — so ist anzunehmen, daß Petrus sowohl den Fall als die Bestrafung der Engel erst ungefähr gleichzeitig mit der Noachischen Fluth zum Abschlusse kommen läßt — freilich aber nur zum Abschlusse kommen läßt, während der erste Anfang der Sünde ein in die Urzeit zurückreichender ist. Er lehrt also: die Engelwelt und die bis Noah reichende alte Menschenwelt sind um gemeinsamer Sünde willen gemeinsam und gleichzeitig gerichtet worden, indem die einen in den Abgrund, die andern unter die Fluth begraben, zur späteren Endentscheidung aufbewahrt wurden; darum, weil Gott beider nicht verschonte (auch das wiederholte „nicht verschonte" deutet auf die Zusammengehörigkeit), eben darum war hier eine Welt zu Ende, und an Stelle der alten Welt trat die neue — zu dieser geht denn nun sogleich Petrus über.

Zu V. 5. Der *ἀρχαῖος κόσμος* ist nicht schlechtweg die vorsündfluthliche Menschheit; *κόσμος* heißt nie schlechtweg: die Menschen, sondern: die Menschen in Einheit mit allen sie umgebenden äußern und innern Lebensbedingungen; nur Joh. 12, 19 tritt dies mehr als gewöhnlich, obwohl auch nicht ganz, zurück. Daher schließt *ἀρχαῖος κόσμος* die unpersönliche Schöpfung, soweit sie jene Urmenschheit umgab und gleichsam als ihr Leib

sowohl ihr Verderben als ihre Strafe theilte — und zugleich auch die gefallenen Engel, die in diese Sündenwelt eben mit hineingehörten, ein. Dasselbe ist bei dem κόσμῳ ἀσεβῶν der Fall. — Ὄγδοον erklären einige: der Achte von Adam; unter Vergleichung des ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ Jud. 14. Diese Erklärung kann man nicht damit abfertigen, daß nach Zählung sämmtlicher Zeugungen Noah erst in neunter Linie folgt, denn die mystische Rechenkunst, obgleich nie willkürlich, gründet sich doch häufig auf Auseinanderziehungen und Zusammenziehungen, durch welche das Ergebniß der gemeinen Zählung abgeändert wird. Daß von Adam bis Abraham eine Doppelsieben von Geschlechtern zu rechnen sei, ist der von Abraham bis Christus gehenden Rechnung nach Doppelsiebenden (Matth. 1) entsprechend; und daß als Theiler des die vorabrahamitische Welt ausfüllenden Doppelsiebens Noah gilt, ist ebenso natürlich, wie wenn in andrer Weise Henoch als Siebenter gerechnet wird. Darüber Näheres zu Jud. 14; das dort Gesagte wird auch klar machen, daß man nicht nöthig hat, Noah als Achten nur in der Reihe der Gerechtigkeitsprediger, zu rechnen, wie einige thun, um hier an der Beziehung des ὄγδοος auf die Zeitfolge festzuhalten. Diese Beziehung indeß ist hier jedenfalls nicht die zunächstliegende; sondern bei Noahs Bewahrung ist dem Petrus zunächst die Zahl der Geretteten wichtig, wie 1 Petr. 3, 20 zeigt. Noah war der Achte neben seinem Weibe, drei Söhnen und drei Schwiegertöchtern. Der Gebrauch des Ordinalzahlworts auf die Frage: als wievielter neben den übrigen? ist ein im Griech. wie im Lat. ganz gewöhnlicher, wenn schon im N. T. sonst nicht vorkommender. Steht indeß diese Bedeutung des ὄγδοος fest, so folgt daraus doch zugleich, daß Petrus also den Noah als Träger der Achtzahl, und in der aus der Fluth geretteten Gemeinde eine heilige Acht als Abschluß, als Ertrag gleichsam, der „alten Welt" erblickte, und daß er also auch diese alte Welt als ein Sieben, als eine Weltwoche auffaßte, deren Octave Noah ist, ohne daß es eben auf eine Zählung von acht Geschlechtern (nach gemeiner Rechnung) wesentlich an-

käme. — Im Verhältniß zu Judas beweisen V. 4 und 5 wieder die Ursprünglichkeit des Petrus; diese beiden Verse aus verknüpfender Rücksicht auf Jud. 6 und 1 Petr. 3, 20 zu erklären, ist viel gewagter, als wenn man Jud. 6 aus einfacher Zusammenziehung unsrer beiden Verse erklärt. Hält man den Verfasser unsres Briefes für einen falschen Petrus, so ist es undenkbar, wie ein solcher die von Judas kaum angedeutete Stellung, die dem Gerichte über die gefallenen Engel im ganzen Verlaufe der Sünden- und Heilsentwickelung zukommt, so unbefangen ausführt und doch wiederum auch nur andeutet; ein Fälscher macht mehr Aufhebens von seinen eigenthümlichen Zuthaten. Ist es aber der ächte Petrus, so müßte man ein wunderbares Zusammentreffen annehmen, wenn dieser, erfüllt wie er war von der Bedeutung der Sündfluth, sich durch einen ihm vorliegenden Judasbrief erst veranlaßt sah, der Erwähnung der Fluth die Erwähnung des dazugehörigen Gerichts über die Engel voranzuschicken. Viel natürlicher ist es doch, den Petrus seine 1 Petr. 3, 19 unternommene Besprechung der Fluth hier in neuer Beziehung ausführen zu lassen (gerade wie es des Petrus Weise überhaupt ist, schon einmal angebrochene Schachten der apostolischen Weisheit in immer neue Gänge hineinzuleiten — so im ersten Briefe, so im zweiten; die eigentliche Erörterung des mit den Worten ἀρχαίου κόσμου angedeuteten Verhältnisses folgt ja auch erst 3, 5 ff. —) und hingegen in Jud. 6 nur eine kurze Zusammenziehung des petrinischen Gedankens zu finden. Kurz und eilend nimmt Judas die beiden petrinischen Gesichtspunkte auf, während ihm ein andres Bild und eine andre Beziehung ursprünglich vorschwebte, die er in V. 5 mit dem ὑπομνῆσαι βούλομαι als ihm zunächst im Gemüth liegende einführte, ohne sie nachher unmittelbar zu verfolgen.

V. 6. **Und die Städte Sodom und Gomorrha in Asche legend durch Umstürzung verurtheilte, indem er dadurch sie zum Beispiel künftiger Gottloser gesetzt hat.** — Das Strafgericht über die alte

Welt (Engel und Menschen) steht für sich, ist nicht eigentlich Beispiel; das Gericht hingegen über Sodom und Gomorrha steht innerhalb der zweiten Welt, und ist deshalb Beispiel, thatsächlicher Erweis der Wahrheit, daß auch in der neuen Welt das Gericht nicht säumt und der Gottlosen Verderben nicht schlummert, Beispiel auch für die Art wie, im Gegensatze zur alten Welt, diese neue nicht durch Wasser sondern durch Feuer gerichtet werden soll (3, 5—7).

Zu V. 6. Κατακρίνειν drückt auch eine thatsächliche Verurtheilung aus (Röm. 8, 3); da eine solche hier wegen des τεφρώσας gemeint scheint, so übersetzen wir καταστροφῇ nicht „zur Umkehrung", sondern „durch Umkehrung". Es ist eine wirkliche, wenn auch nur erst vorbildliche Gerichtsvollstreckung, eine „Hinrichtung", ein Beweis, daß „das Gericht von Alters her nicht säumt." — Daß die betreffenden 4 Städte, von denen Petrus die zwei namhaftesten anführt, nicht in das todte Meer verwandelt wurden, sondern an dem ins todte Meer verwandelten Siddimthale, im Jordankreise liegend, durch Gewitter und Schwefelregen zerstört wurden, so jedoch, daß die Schwefelhaltigkeit dieses Regens durch die asphaltische Natur des Bodens, über welchem er sich ergoß, vermittelt war (1 Mos. 14, 10) — dies ist die mosaische (1 Mos. 19) wie die petrinische Anschauung des Ereignisses, womit auch die sonstigen Erwähnungen der Schrift (5 Mos. 29, 23. Jes. 13, 19. Jer. 49, 17. 18 u. a. Zeph. 2, 9 u. s. w. Weish. 10, 7. Luc. 17, 29, und ebenso Josephus (bell. jud. IV. 8, 4) und Strabo übereinstimmen, und worauf auch die Forschung (Reland Pal. S. 252 f.) hingeführt hat. — Καταστροφή ist Uebersetzung des hebr. הפכה 1 Mos. 19, 29; ist es nun glaublicher, unser Verfasser habe, Jud. 7 benutzend, doch zugleich die LXX oder den hebr. Urtext nach Ausdrücken für seine Schilderung durchforscht? oder ist nicht vielmehr wegen dieses Verhältnisses zum Urtext die An=

nahme, daß Petrus ohne einen ihm vorliegenden Brief Judä schreibe, eine nach allen Regeln der Kritik nothwendige? Auch hievon abgesehen, sieht man bei Petrus viel mehr die Arbeit des von der geschichtlich gegebenen Anschauung zur Anwendung durchdringenden Gedankens, bei Jud. die Neugestaltung und Ausarbeitung des schon fertig ihm vorliegenden Gedankens. Betrachte man nur einmal aus diesem Gesichtspunkte mit einiger Unbefangenheit Jud. 7 und 2 Petr. 2, 6, so wird man die Unmöglichkeit erkennen, daß jemand durch Bearbeitung von Jud. 7 auf die Gedankenfolge in unserm V. kommen könnte. Ein Fälscher vollends gar nicht, ein solcher sucht seinen Raub besser auszubeuten. — Auch das ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς hat Petrus offenbar mit unmittelbarem Anklingen an 3 Macc. 2, 5: παράδειγμα τοῖς ἐπιγινομένοις καταςήσας gebildet; die dabei eingeflossenen Aenderungen sind solche, daß sie den unmittelbaren Uebergang jener Worte in die Rede des Petrus fast sichtbar erkennen lassen; ὑπόδειγμα statt παράδειγμα schon aus einer Neigung des Petrus für das ὑπό (so liebt er ja das ὑπακούειν, das ὑποτάσσεσθαι, das ὑπομνῆσαι, er sagt von Christo ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν 1 Petr. 2, 21, er fordert ταπείνωσιν ὑπὸ τὴν χεῖρα θεοῦ — (1 Petr. 5, 8), das Unten als Grundlegung oder als Unterwerfung ist eine durchgehende Anschauung bei ihm); ferner τεθεικώς statt καταςήσας als Vorliebe für das Perf. (vergl. zu V. 4); endlich statt τοῖς ἐπιγινομένοις das μελλόντων ἀσεβεῖν, weil es sich hier nicht im Allgemeinen von allen Nachkommen handelte. Soll nun den Petrus erst das πρόκειται δεῖγμα des Judas veranlaßt haben, seine an 3 Macc. 2, 5 anklingenden Worte niederzuschreiben? Bei Judas sieht man ganz klar die Hinnahme des von Petrus durchgearbeiteten Gedankens, und die mehr dogmatische Ausführung desselben, wie sie eben demjenigen nahe lag, der schon auf fertiger Vorarbeit ruhte.

V. 7. Und nur den Gerechten — den sich zum Reiche der göttlichen Gerechtigkeit, gleich Noah, haltenden

— Lot, der da abgequält wurde von der Frevler Wandel in Zügellosigkeit, errettete —

V. 8. Denn — eine Einschaltung, worin näher die Stellung der Anhänger der Gerechtigkeit gegenüber einer für das Gericht bestimmten Welt geschildert wird, mit Beziehung auf die Christen, die ja derselben Welt, nur in einem andern Zeitabschnitte des nicht säumenden Gerichts, gegenüberstehen — mit Sehen und Hören marterte der Gerechte, wohnend in ihrer Mitte, Tag aus Tag ein die gerechte Seele an den gesetzlosen Werken —

Zu V. 7 und 8. Das dreimalige nachdrückliche *δίκαιος* bezieht sich nicht auf die geleisteten Werke Lots, etwa auf seine Gastfreiheit (Benson); richtig Calov: Lot heiße gerecht, weil er durch Glauben gerecht war, und nach der wahren Gerechtigkeit und Heiligkeit strebte. Gerade dies Hungern und Dursten nach Gottes Gerechtigkeit drückt Petrus dadurch aus, daß er es an dem Passiv *καταπονούμενον* nicht genug sein läßt, sondern durch *ἐβασάνιζε τὴν ψυχὴν* den Schmerz im Anblick des Sündenlebens als einen aus Selbstthätigkeit, aus Richtung der Seele auf das Gute, aus positivem Widerspruche gegen das Böse hervorgehenden bezeichnet. Diese Selbstthätigkeit allerdings fordert Petrus, wenn jemand ein Gerechter, ein Rechtfertiger, ein der Rettung Würdiger sein will; der Schmerz über die eigene und die allgemeine Sünde soll kein nur empfundener, sondern ein durch Hinwendung zu Gott von der Seele selbst gewirkter sein. Nur so wirkt dann Buße und Glaube Früchte der Gerechtigkeit. Der nur empfundene Schmerz, äußerte er sich auch in methodischen Krämpfen, ist nichts werth; nur jene Selbstmarterung, die aber der Ausbrüche nicht nothwendig bedarf, die aber auch nichts von eigener Verdienstlichkeit hat, ist Bekehrung und Aneignung des Heils, und ist, nach der Bekehrung, eine fortdauernde Erprobung und Stählung (denn auch dies bedeutet *βασανίζειν*) der

Seele im Haß gegen die Sünde, wozu der Mensch das ἐγκατοικεῖν ἐν ἀνόμοις als ein von Gott gefügtes benutzen soll. Statt dies aus Petrus zu lernen, haben die Ausleger den Petrus durch allerhand Erfindungen gemartert; die Vulgata, als läse sie ἐβασάνιζον, übersetzt cruciabant sc. Sodomitae; Glassius meint, das Activum stehe für das Passivum (seine Seele wurde gequält — das wäre aber Tautologie); andre verbinden βλ. κ. ἀκ. mit δίκαιος (Beda: gerecht, sofern er durch Ansehn und Anhören sich nicht verführen ließ — was übigens allerdings in des Petrus Sinne mit liegt, nur nicht allein, und nicht syntaktisch), andre nehmen βλέμμα als βλέμμα Σοδομιτῶν, nämlich den vultus eorum meretricius (eine Erfindung Wetsteins) — Ἄθεσμος nur hier und 2 Petr. 3, 17, während nur noch das ähnliche ἀθέμιτος 1 Petr. 4, 3 und Apostelg. 10, 28 in einer Rede des Petrus sich findet; θέμις ist das Recht als nicht Gemachtes, Erdachtes, sondern aus höherer Quelle Kommendes, und so zu Ehrendes, daher der ἄθεσμος ein Frevler. Ein Fälscher, wenn er das ἀθέμιτος des ersten Petrusbriefes und der petrinischen Rede hätte benutzen wollen, würde es nicht in ἄθεσμος verwandelt haben. Auch das ἄθεσμος ist also ein Beweis der Aechtheit.

V. 9. Wenn dem allen so ist, so ist damit der V. 3 ausgesprochene Satz sammt seiner Kehrseite bewiesen: — so weiß der HErr, die Frommen — die in heiliger Scheu den lebendigen Gott Anerkennenden, an ihn Glaubenden — aus der Versuchung zu retten; — zur Versuchung wird ihnen ja das Wohnen in der gerechtigkeitslosen Welt, nicht nur indem sie dulden und leicht dieses Duldens müde werden könnten, sondern indem sie auch durch den Anblick verführt werden können, ja oft genug werden; denn zu den Frommen rechnet Petrus auch solche, und lehrt nicht etwa eine Errettung aus dem Gericht um des Verdienstes frommer Werke willen, sondern eine Er-

rettung aus Sünde und Gericht um der heiligen Scheu, um der Anerkennung, um des Glaubens willen an den lebendigen richtenden Gott — die Ungerechten aber — die sich dem Reiche der göttlichen Gerechtigkeit Versagenden, der zu diesem Reiche berufenden Predigt nicht Folge Leistenden (denn eine solche Predigt setzt ja Petrus als fort und fort neben dem nicht säumenden Gerichte hergehend voraus V. 5), und deshalb auch ungerechte Werke Thuenden — auf den Tag der Entscheidung, wo sie bestraft werden, aufzubewahren.

Zu V. 9. Κολαζομένους steht zeitlos und insofern adjectivisch, wie das Part. Präs. nicht selten gesetzt wird; hier also: „zu verwahren als Gegenstände der Strafe". (Winer § 46, 5 stellt zwar die Regel auf: wo das Part. Präs. nicht substantivisch gebraucht sei, da stehe es nie zeitlos, sondern immer entweder als Part. imperf., oder präs., oder der unverzüglich eintretenden Zukunft. Will aber Winer die substantivische Bedeutung auf solche Fälle, wo das Part. den Artikel hat, einschränken, so ist seine Regel willkürlich; und der Beweis gelingt ihm auch nur halbwegs dadurch, daß die Regel eben höchst weitschichtig ist, indem sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft begreift; denn auch die Bedingung, daß die Zukunft eine „unverzüglich eintretende" sein müsse, dehnt er später noch aus, indem er auch die unfehlbare, der Bestimmung gemäß nothwendige Zukunft durch das Part. Präs. ausgedrückt werden läßt.) Unser κολαζομένους ist aber noch besonders gerechtfertigt durch das ἡμέραν κρίσεως, an diesem ist die Strafe eine gegenwärtige — die Versetzung des κολ. in diese Gegenwart haben wir durch die oben gegebene Uebertragung ausdrücken wollen.

V. 10. Vornehmlich aber die, die hinter dem Fleische in Lust der Befleckung — in Lust die Befleckung ist — hergehen, und die Herrschaft verachten. Der erste Vorwurf ist nur die andre Seite des

andern, das „Fleisch" umfaßt allen Gegensatz gegen den lebendigen Geist und den wirklichen geschichtlichen Herrn, den sie verachten. Aber die Meinung des Petrus ist, daß es eben mit der abergeistigen Weisheitsschwärmerei zur fleischlichsten Fleischlichkeit kommt. Wer an die Stelle dieser übersinnlichen, herrlichen Wirklichkeit ein erweisheiteltes Gedankenreich, wer an Stelle der prophetisch apostolischen Verkündung eine Auslegung aus Menschenwitz und Menschenabsehn setzt, der fällt, indem er recht verachtend auf die ihm entgegen gehaltenen göttlichen Thatsachen herabblickt, in die ganz sinnliche Wirklichkeit, gegen die er nun keinen wirklichen Halt hat, in die schmutzigste Fleischeslust herab. So die sündigenden Engel und Menschen jener Urwelt, die in der Fluth begraben wurde; so die Irrlehrer. Kommt es gleich nicht mit allen so weit, so schließt doch Petrus in diese Schilderung alle, die auf diesem Wege sind, mit ein. Denn mit dem „vornehmlich" scheint er nicht die grobsinnlich ausschweifenden Denkgläubigen den auf feinere Weise dem Fleische nachgehenden Denkgläubigen entgegenzusetzen, sondern er meint die Irrlehrer allgemein, im Gegensatze zu solchen Ungerechten, die ihre Ungerechtigkeit nicht auf eine theoretisch ausgebildete Irrlehre gründen; solche Ungerechte hatte ja V. 9 erwähnt. Zwar ist alle Ungerechtigkeit ihrem tiefsten Grunde nach Unglaube und Verachtung des wirklichen Gottes und Nachgehn nach dem Fleische. Aber bei den Irrlehrern wird dies beides methodisch, mit Bewußtsein, und mit positiver Feindschaft gegen die Wahrheit, auf welcher das Heil der Gläubigen ruht, betrieben. Daher sind sie „vornehmlich" dem Gerichte verfallen. — Verwegen, vermessen, zittern sie nicht, die Herrlichkeiten zu lästern — unter Herrlichkeit verstand Petrus **1, 17** die eigenthümliche

dem Herrn Jesu Christo gegebene göttliche Würde, ferner unter der großartigen Herrlichkeit Gott Vater selbst; da er nun 1, 17 gerade die Kundwerdung dieser Herrlichkeiten als geschichtliche Thatsache den erweisheitelten Gedankengeschichten der Ketzer entgegensetzt, und da er diesen Irrlehrern die Leugnung Jesu vorwirft, so muß er auch hier dies zunächst meinen: die an und in dem geschichtlichen Christus erschienene Herrlichkeit lästern sie. Jedoch ist ja auch in dem ganzen Reiche der göttlichen Gerechtigkeit Alles, nach des Petrus Darstellung, Herrlichkeit (1 Petr. 5, 4); und da an unsrer Stelle die Herrlichkeiten den Gegensatz gegen die vermessenen (eigentlich selbstgefälligen, sich selbst genügenden) Menschen bilden, so sind zugleich alle übermenschlichen, himmlischen, auch die geschaffenen Herrlichkeiten, die Engel gemeint. Den Leugnern des geschichtlich wirklichen Christus verflüchtigt sich die ganze himmlische Welt zu einer mythischen, unwirklichen; alle jene Wirklichkeiten lästern sie auf Kosten ihrer Gedankenbilder, ihrer Aeonen oder wie sie sonst die Geschöpfe ihrer Mythenweisheit nennen mögen.

Zu V. **10**. Oecumenius sagt trefflich: „Petrus spricht von den verfluchten Nicolaiten, oder Gnostikern, oder Naasenern, oder Kerdonianern; denn vielnamig ist ihre Schlechtigkeit — — diese unterstellten eine Tiefe und ein Schweigen als erste die Welt ihrem Wesen nach Hervorbringende; von diesen gelangt ihr Wunderbericht zu sogenannten Müttern und Aeonen — — und hatten sie dann durch dergleichen die himmlischen Mächte (*κυριότητας*) aus ihrer weltschöpferischen und weltregierenden Würde verdrängt, so schritten sie scheulos zu jeder fleischlichen Unflätherei.“ Oecumenius fußt mit dieser seiner durch das natürliche Verständniß gebotenen Erklärung auf der ganzen ihm vorangegangenen altkirchlichen Zeit. Die alte Kirche stand mit-

ten im selbsterlebten Kampfe mit diesem vielnamigen, und doch überall auf Ueberhebung über den wirklichen Gott und auf Versinken in den wirklichen Schmutz hinauskommenden, Irrwahne der Ketzer. Gerade weil die alte Kirche diesen Kampf selbst durchmachte, gerade deshalb fiel es ihr nicht ein, herausrechnen zu wollen: es könne zur Zeit der Apostel keine solche Irrlehrer gegeben haben. Fern von ihr war dies Vorurtheil moderner Kritik. Denn eben durch die Selbsterlebung des Kampfes wurde sie zu der Unbefangenheit gebracht, es mindestens für völlig möglich zu halten, daß es dergleichen von Anfang an in der Kirche gegeben habe. Und weil sie diese Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, einsah, so war sie auch gern bereit, die Bestätigung dieser Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit aus den Urkunden der apostolischen Zeit zu entnehmen. In der späteren Kirche änderte sich dies. Kirchliche Wahrheit und widerkirchlicher Irrthum traten in ganz andern Verhältnissen und Beziehungen einander gegenüber. Daher verlor sich auch das unbefangene Verständniß über das ursprüngliche Wesen des Irrthums und über seine Nothwendigkeit, der wirklich apostolischen Kirche ungefähr eben so von Anfang an gegenüberzustehen, wie er ihr noch zu des Irenäus Zeit gegenüberstand. Besonders aber in neueren Zeiten, setzte sich die Voraussetzung fest: was in der unmittelbar nachapostolischen Zeit stattfand, habe zur Zeit der Apostel noch nicht stattfinden können. Wenn freilich Luther, mehr anwendend als sich um die Auslegung und geschichtliche Belehrung kümmernd, die Schilderung des Petrus auf die päpstlichen Irrthümer und Gräuel bezog, so trifft zwar ihn dabei der eben gemachte Vorwurf nicht. Auch Calvin denkt bei dem *κυριότητος καταφρονοῦντες* an Ueberhebung über die irdischen Obrigkeiten; auch er aber machte dabei keinen Anspruch auf eigentlich geschichtliche Forschung. Aber in noch neuerer Zeit kam eine Weise der Kritik auf, die recht geschichtlich sein wollte, dies jedoch dadurch sein wollte, daß sie, statt aus den Urkunden zu lernen, vorweg feststellte, was zu der Apostel Zeit schon stattgefunden haben könne und was nicht. Hatte man dergleichen einmal festgestellt,

so zog man es vor, lieber eine Urkunde der Apostelzeit nach der andern zu verwerfen, wenn sie dem vorgefaßten Bilde widersprach. Oder aber, so lange das Verwerfen der apostolischen Urkunden noch nicht zu der heutigen Meisterschaft ausgebildet war, suchte man doch, was irgend mit dem vorgefaßten Bilde nicht stimmte, durch weithergeholte Auslegungen hinweg zu erklären, mochte es auch noch so deutlich gesagt sein. Es ist schwer begreiflich, wie sogar Benson zu einer solchen befangenen Auslegung kommt. Anfänglich bringt er selbst die hinreichendsten Gründe bei, aus denen die nothwendige Beziehung des *κυριότητος* auf göttliche und übermenschliche Mächte erhellt. Er verweist auf Eph. **1, 21** und Col. **1, 16**; er vergleicht Col. **2, 18** mit **2** Petr. **2, 12** und Jud. **10**; er zeigt ferner, wie Petrus V. **11** und Jud. **9** vom Verhalten gegen übermenschliche Mächte rede; er bringt schließlich aus den Berichten der Kirchenväter über die Gnostiker ihrer Zeit das ganz Hiehergehörige bei. Aber nach allem diesem fährt er dann doch fort: es sei ja noch nicht ausgemacht, daß die Nicolaiten schon zu der Apostel Zeit einen so hohen Grad der Unverschämtheit erreicht hätten. Aber wie soll das denn ausgemacht werden, wenn man die klarsten Zeugnisse eben damit wegerklärt: es sei ja noch nicht ausgemacht! Denn alle nebenher angeführten Gründe Bensons, wodurch er beweisen will, daß das *κυριότητος καταφρ.* nicht auf Verachtung englischer und göttlicher Herrlichkeit gehe, sind gar nicht der Rede werth. Daß die Erzengel doch wohl ein Recht gehabt hätten, die Herrschaft des Satans zu verachten, trifft gar nicht; wenn es träfe, so träfe es ja auch gegen das von Petr. V. **11** gegebene Beispiel, in welchem ja doch Petrus jedenfalls den Erzengel deshalb lobt, weil er den Satan nicht so behandelt, wie die Ketzer die *κυριότης* behandeln. Weiter führt Benson an, „daß es sehr wohl bekannt sei, wie die Juden heidnische Obrigkeiten lästerten“. Das ist freilich ganz richtig, nur hebt es gar nicht im mindesten die Nothwendigkeit auf, den hier gegen die Ketzer erhobenen Vorwurf auf Lästerung der himmlischen Mächte zu beziehen. — Daß nun Grotius die

Sache mit dem Machtspruche abthut: Eph. 1, 21 und Col. 1, 16 stehe κυριότης von den Engeln, hier aber von Menschen — daß Clericus Hammonds Bezugnahme auf die Gnostiker mit Ironie abweist, weil Josephus von Haß der Juden gegen die Magistrate, aber kein Schriftsteller von einer in Judäa (!) damals stattgehabten Engelverachtung rede — das sind alles nur Proben davon, wie die Gelehrsamkeit, die man zur Zeit der beginnenden gelehrten Kritik aufzuspeichern anfing, auch viel Spreu mit unterlaufen ließ. Wohin aber ist es mit der gelehrten Auslegung gekommen, wenn ein Pott sich das Verdienst erwerben konnte, gegen fast sämmtliche Ausleger, die er eingesehen, wieder die Beziehung des κυριότης auf Engel geltend zu machen. Die moderne Kritik nun ist zwar gern bereit gewesen, auf diese Auslegung wieder einzugehn — aber, um daraus einen Unächtheitsbeweis zu machen. Man sollte denken, aus der wiederhergestellten natürlichen Auslegung hätte die Kritik auch die so natürliche Schlußfolgerung ziehen müssen: also enthielt die Ketzerei der apostolischen Zeit schon wesentlich dieselben Elemente, wie sie in mannichfaltig schattirter, zum Theil aber gräulicher Ausbildung von den Kirchenvätern an den Gnostikern geschildert werden. Aber diese Folgerung zog man nicht. Sondern man benutzte lieber die gefundene Auslegung dazu, den Verfasser des Petrusbriefes zu belehren, daß er ein Fälscher sei, ja, daß er ein dummer Fälscher sei; denn, sagte man, während er als aus des Petrus Zeit die kommende Gegenwart weissagen wolle, falle er nach wenigen Versen aus der Rolle und spreche wie aus des Petrus Gegenwart. Frei von solcher Kritik hielt sich Hug. Aber wie einsam steht er da! Und doch war er so vorsichtig in dem, was er als Ergebniß gab, daß er um so mehr auf Zustimmung hätte rechnen dürfen. Das Bild von der in der Apostelzeit vorhandenen Irrlehre, wie man es aus den Urkunden kennen lernen soll, enthält nach Hug nur ganz allgemeine Züge. Einen magisch theurgischen Zug habe die Irrlehre, Jesum den Weltherrscher und Weltrichter leugne sie, über die Geisterwelt versteige sie sich zu lästerlichen Lehren, und huldige dabei sinn=

licher Ausschweifung. So vorsichtig enthielt sich Hug jeder gewagten Schlußfolgerung auf Einzelheiten. Er durfte daher wohl sagen: So lange wir bei dieser allgemeinen Behauptung stehen bleiben, dürfen wir vielleicht nicht sehr viel Widerspruch finden. Aber man hatte kaum Zeit, ihm zu widersprechen; denn ganz andere Bahnen ging die Kritik. Eigentliche Gnostiker sollte es nun einmal zu der Apostel Zeit noch nicht gegeben haben. Und doch fordert ja Hug dies nicht einmal. Daß die Irrlehrer der Apostelzeit, die wir aus Petrus kennen lernen, zu einer der bestimmten später bekannten gnostischen Secten gehört hätten, ist allerdings nicht die Meinung. Zum Theil übrigens mag diese Bestimmtheit auch später nicht sehr groß gewesen sein. Häufig mag, auch zu des Irenäus Zeit, ein Name ein sehr buntes Gewimmel von Irrwahn zusammengefaßt haben, so wie etwa heutzutage der Name Jungdeutschland, oder Socialisten, oder Hegelingen oder ähnliche. Unsre Kritik schadet sich vielleicht eben so sehr dadurch, daß sie sich von der späteren Gnosis ein allzu bestimmtes, in zu bestimmt unterschiedene Schulen zerfallendes Bild entwirft, wie sie sich anderseits dadurch schadet, daß sie für die Apostelzeit noch gar nichts Bestimmtes der Art anerkennen will. Sehr bestimmte Ausbildungen lehrt uns ja doch die apostolische Literatur unzweifelhaft kennen. Hug vergleicht mit Recht mit den bei Petrus kennen gelernten Irrlehrer die Bileamiten der Offenbarung (2, 14). Wenn man mit dem Namen der Bileamiten den Namen der später genannten Nicolaiten in einen auch etymologischen Zusammenhang bringt, so zeigt sich ja, daß des Oecumenius Auslegung keineswegs in der Luft schwebt, wenn er die Schilderung des zweiten Briefes Petri auf die Nicolaiten bezieht. — Aus dem Wust von Irrwahn, den die Kirchenväter schildern, hebt Hug zwei Stellen wie zur Probe heraus. Aus Irenäus (3, 11) die Worte: „sie unterscheiden zwischen dem Weltschöpfer und dem Vater (ihres erdachten) Christus, und die uns umgebende Weltbildung lassen sie nicht vom obersten Gotte, sondern von einer tief unter ihm stehenden Macht hervorgebracht sein.“ Dies ist der allgemeine Charakter

der Gnosis, und diesen als schon sehr weit zur Ausbildung in der Apostelzeit gediehen, aus des Petrus Briefe kennen zu lernen, haben wir alle Veranlassung. Solche Irrlehrer, wie sie Irenäus schildert, müssen, wie Hug schließt, zugleich die körperliche Wiederbelebung durch Jesum, und den allgemeinen Gerichtstag geleugnet haben. Hug hätte auch umgekehrt schließen sollen: solche, welche den allgemeinen Gerichtstag leugnen — und das thun ja die Irrlehrer unsres Briefes laut Cap. 3 — müssen auch mindestens auf dem Wege zu jener zwischen dem Weltschöpfer und einem viel höheren erdachten Gotte unterscheidenden Irrlehre gewesen sein. Die andre von Hug beigebrachte Stelle ist aus Tertullian (app. ad libr. de praescript c. 46): sie nahmen an „gewisse Aeonen, Ausgeburten der Unzucht, und Umarmungen, und Vermischungen, abscheuwürdige und schamlose". „Von ihren Ausschweifungen aber und von ihrer abscheulichen Lebensart", fügt Hug hinzu, „sind die Berichte der Alten so einstimmig, daß die zwei apostolischen Briefe zutreffend auf sie gedeutet werden können". — Diesem allem gegenüber, was soll man zu der Kritik unsrer evangelischen Gelehrten sagen, die von vorn herein die Frage so stellen, als könne es sich in einer Schilderung, wie sie der zweite Brief Petri giebt, um die apostolische Zeit gar nicht handeln. Daß der Verfasser anfänglich von den Irrlehrern als zukünftigen spricht, das beutet die Kritik so gewissenhaft aus, daß nachher der Verfasser soviel er will von seiner (des Verfassers) Gegenwart sprechen mag — es gilt nun nicht mehr, er wird dadurch nur ein aus der Rolle gefallener Fälscher. Aber nun zum Ersatze sollte man wenigstens erwarten, werde die Kritik um so mehr in der Schilderung unsres Briefes das ganze volle Wesen der nachapostolischen Gnosis, wie es der Verfasser doch schildert (nur gewisse Bestimmtheiten einzelner Systeme vermissen lassend), wieder erkennen. Keineswegs. Zwar ist Petrus zu früh, als daß er der Schilderer der hier vorgeführten Irrlehrer sein könnte; aber doch ist auch wieder die hier geschilderte Gestalt der Irrlehre eine zu frühe, als daß sie mit der nachapostolischen Gnosis des gleichen

Wesens sein könnte. Solche einander widersprechende Behauptungen vorauszusetzen, zieht unsre Kritik vor, statt erst aus unserm Briefe Belehrung zu suchen, wie es schon in der apostolischen Zeit ausgesehn. Indem nun so die Kritik sich das Bild der Irrlehre zur Zeit der Apostel, aus den Fingern saugt, kommt sie natürlich auf die allerverschiedensten Meinungen, und die Kritiker haben volle Gelegenheit, in gegenseitiger Bekämpfung eine Menge von Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu entwickeln. Meinte Bertholdt z. B., es seien die bei Petrus Geschilderten sudduceäisch gesinnte Christen, so bekämpfte ihn Meyerhoff mit der Bemerkung: Unsterblichkeit und sittlicher Ernst sei ja gerade das Wesen des damaligen Christenthums gewesen — und doch setzt er hinterdrein selbst das Wesen der hier geschilderten Irrlehre in Leugnung des Endgerichts, der Unsterblichkeit und des sittlichen Ernstes; und weist ganz richtig dies als die von Paulus bereits (1 Cor. 15, 32) bekämpfte Irrlehre nach. Wenn dem so ist, was hat Meyerhoff dagegen, daß unter den Irrlehrern, die ja alle *παρείσακτοι, παρεισδύσαντες* waren, auch Sadducäer gewesen? Indem aber M. so sich selbst schlägt, ist er nun auch wieder darin ganz verkehrt, daß er auf die gemachten Zugeständnisse die in unserm Briefe bekämpfte Irrlehre beschränkt wissen will. Diese Beschränkung leitet er durch den scharfsinnigen Gedanken ein: daß ja sonst der Verfasser gar nicht den Grundirrthum der Gegner bekämpft haben würde. Aber diesen scharfsinnigen Gedanken hat er erst wieder dadurch vorbereiten müssen, daß er mit größter Mühe aus dem zweiten Cap. alle deutlichen Bekämpfungen des Grundirrthums wegerklärt hat, indem er zu V. 1 den Machtspruch thut: das *ἀρνεῖσθαι τὸν ἀγοράσαντα δεσπότην* beziehe sich „keineswegs" auf theoretische, sondern „wahrscheinlicher" auf praktische Irrthümer, und zu V. 10 behauptet, das *κυριότητος καταφρονεῖν* und das *δόξας βλασφημεῖν* heiße nur: Gottes Herrschaft verachten und sich vor dem Weltgerichte nicht scheuen! De Wette aber, während er diese Beschränkung auf praktische Irrthümer mißbilligt, weil er auf den Verfasser unsres Briefes noch den Vorwurf zu häufen beliebt,

er habe aus den praktischen Aufrührern im Judasbriefe Irrlehrer erst gemacht — De Wette eignet sich doch dabei alle Ergebnisse des Meyerhoffschen Scharfsinns über den aus der Rolle fallenden Fälscher nnd über die nachapostolischen und doch noch nicht gnostischen Irrlehrer an, ja er erklärt, er könne überhaupt kein bestimmtes Bild aus der Schilderung unsres Briefes entnehmen, und legt dies dem Verfasser zur Last! — So wird alle unsre kritische Kunst und Gelehrsamkeit verwendet, um uns die geschichtlichen und ewigen Lehren der h. Schriftsteller zu rauben und zu verwirren. — Kehren wir einfach zu dem einfachen Verständnisse zurück, wie wir es bei Oecumenius und bei Hug gefunden haben.

Das Wesen der Gnosis ist: Erdenken einer über den wirklichen Gott und die wirkliche Engelwelt erhabenen Gottes- und Aeonenwelt, hochmüthige Herabsetzung des wirklichen Gottes und der wirklichen himmlischen Welt; und hiemit in natürlichem Zusammenhange: Versäumniß wirklicher Erhebung aus dem Schmutz der Sünde, vielmehr statt dessen, im Gegensatze gegen die beanspruchte erhabene Geistlichkeit, ein Zurückbleiben und Zurückfallen in die widernatürlichste Sinnlichkeit und Fleischlichkeit. Steht dies als das Wesen der Gnosis fest, so ist in Bezug auf die Auslegung unsres Briefes zu sagen: 1) daß in ihm alle wesentlichen Züge, übereinstimmend mit der nachmaligen Gnosis, ersichtlich sind; 2) daß das Vorhandensein dieser wesentlichen Züge schon zu der Apostel Zeit vollkommen möglich ist; 3) also, daß wir aus unserm Briefe die Wirklichkeit dieses an sich Möglichen erkennen.

Oecumenius, wie es scheint, folgt der Lesart κυριότητας für κυριότητος, wogegen sowohl die geringe Beglaubigung, als auch die stetige Verbindung des καταφρονεῖν mit dem Genitiv streitet. Indeß, als Auslegung gemeint, würde das κυριότητας des Oecumenius ganz im Rechte sein; denn schon das δόξας zeigt, daß κυριότητος alle und jede übermenschliche Herrschaft im Auge hat; daher ist sowohl Gott als Christus (worauf es Calov bezieht — er hätte V. 1 anführen können) als auch die Engel ge-

meint. — Daß Petrus hier aus dem ἔσονται V. 1 in das Präsens οὐ τρέμουσι übergeht, hat — wir wiederholen es — nichts Befremdliches. Wir verweisen auf die zu V. 1 gegebene Erklärung; gerade durch den warnenden Zukunftston jenes V. legt es Petrus den Lesern ans Herz, die schon gegenwärtige Gefahr ins Auge zu fassen; dies zu verkennen, dazu gehört großer Mangel an anschaulichem Versetzen in die Gemüthsstimmung des zu erklärenden Schriftstellers. — Aber gesetzt einmal es wäre ein wirklicher Uebergang von Zukunft zu Gegenwart, so ist unbegreiflich, wie man daraus auf einen Fälscher hat schließen können; gerade diese Arglosigkeit würde die Vermuthung einer Fälschung unwahrscheinlicher machen — wenn es dessen bedürfte. — Verglichen mit Jud. 8 spricht auch hier wieder alles für die Ursprünglichkeit des Petrus. Bei Judas reinliche Nebeneinanderstellung der Hauptgesichtspunkte: das Fleisch und die übermenschliche Welt, aus der wieder die δόξαι hervortreten; und das Verhalten der Ketzer in diesen Beziehungen, zusammengefaßt unter die eine vorangestellte Bezeichnung ihres Seelenzustandes mit ἐνυπνιαζόμενοι. Bei Petrus hingegen noch nicht dies Ebenmaß, weil der Gedanke sich erst die Gesichtspunkte erarbeitet. — — Die δόξαι werden seltsamer Weise auch von solchen, welche das κυριότητος richtig auslegen, auf Magistrate bezogen, und Calov streitet gegen die Päpstler nur darüber, daß dies nicht auf den B. Lutherum, sondern auf die Pontificios passe. Noch seltsamer ist das Uebersetzungsversehen der Vulgata, welche δόξας mit „sectas" wiedergiebt und ein introducere einschaltet. Die rechte Durchdringung des petrinischen Gedankens fehlte eben durchweg, seitdem die Kirche nicht mehr in apostolischer Einheit dem wesentlich einen Irrthum der falschen Gnosis gegenüberstand. Oecumenius stellt wenigstens die Wahl frei, ob man δόξαι von den göttlichen Mächten oder den kirchlichen Gewalten verstehen will. So unpassend letzteres ist, so steht es doch immer in unmittelbarerer Beziehung zu der richtigen Erklärung und zu dem hier die Ketzer treffenden Vor-

wurfe der Lästerung auf religiösem Gebiete, als jene Erklärung von den Magistraten.

V. 11. Da doch Engel, die an Kraft und Macht die größten sind, nicht vorbringen gegen diese — gegen die Herrlichkeiten überhaupt; und da hier Petrus (wie aus Jud. 9 hervorgeht) einen Streithandel zwischen Michael und dem Satan vor Augen hat, so beweist dieser V., daß im vorigen V. unter den gelästerten Herrlichkeiten sogar der Satan mit einbegriffen war — vor dem HErrn — oder: neben dem HErrn, Petrus denkt sich nicht bei dem gemeinten Vorfalle den HErrn unmittelbar gegenwärtig, aber er denkt sich, wie der Erzengel sich den HErrn vergegenwärtigt und dadurch abgehalten wird, ein lästerndes Urtheil gegen den Satan auszustoßen — lästernde Entscheidung — es braucht an kein besonderes Lästerwort gedacht zu werden, sondern jede Entscheidung die aus eigenem Meinen und Absehn (θέλημα 1, 29) über das dem Schöpfer Vorbehaltene abspricht, ist als solche lästerlich —

Zu V. 11. Ὅπου: „bei einer Sachlage, die ich noch näher dadurch erläutern will, daß ich darauf hinweise, wie u. s. w." — so etwa möchte das ὅπου zu verdeutlichen sein. Am ersten vergleichbar mit diesem eigenthümlichen Gebrauche des ὅπου ist im N. T. die Stelle Col. 3, 11; denn hier das ὅπου auszulegen, als hieße es „in welchem (Christo nämlich)" ist geschmacklos; der Sinn ist vielmehr: „in welcher (durch Anziehung des neuen Menschen eintretenden) Lage der Dinge alsdann nicht mehr ist u. s. w." Noch ähnlicher unsrer Stelle ist Clem. ep. I. ad Cor. 43: καὶ τί θαυμαστὸν, εἰ οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες ... κατέστησαν τοὺς προειρημένους; ὅπου καὶ Μωϋσῆς τὰ διατεταγμένα αὐτῷ πάντα ἐσημειώσατο ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις. Oefter leitet ὅπου einen Vordersatz ein, der die Gesichtspunkte oder Beziehungen darstellt,

in denen das im Nachsatze Gesagte stattfindet, so 1 Cor. 3, 3. Aber ein anknüpfendes ὅπου wird man sonst nicht leicht finden; die energische Weise des Petrus, jedem Verhältnisse eine Anschaulichkeit, also eine Art Räumlichkeit zu geben, wirkt hier mit; dieselbe Anschaulichkeit, welche auch das ἐν ᾧ 1 Petr. 2, 12. 3, 19. 4, 4 hervorrief. (Daß ὅπου geradezu für „weil“ stände, ist Schleußnern nicht zuzugeben, am wenigsten Marc. 6, 55 wo ὅπου mit ἐκεῖ zusammengehört in dem Sinn: „je an denjenigen Ort, welcher ihnen als sein Aufenthaltsort bezeichnet wurde“ „ubi eum esse audiebant, eo se reddebant“.) — Was nun Petrus hier aus der Engelwelt als daselbst herrschende Sitte schildert, beruht zwar — wie wir aus Jud. lernen — auf Erinnerung an einen bestimmten Vorfall, den die Ueberlieferung aufbewahrt hat; ist aber, ganz hievon abgesehen, eine vollkommen durch sich selbst verständliche Aussage. Nur das Streben, die Abhängigkeit unsres Briefes vom Briefe Judä zu beweisen, hat dazu bewogen, die Worte des Petrus für an sich „unverständlich“ zu erklären. Sie sind aber viel verständlicher, als manche andre Stellen der h. Schrift, in denen Beziehungen angedeutet werden, die uns nicht geläufig sind. Man denke z. B. an das διὰ τοὺς ἀγγέλους 1 Cor. 11, 10. Und doch wird aus dieser Stelle niemand schließen, Paulus bearbeite dort nothwendig einen andern Schriftsteller, der das klarer sagt, was bei Paulus unverständlich sei. Unsre Stelle hingegen soll durchaus ein Beweis sein, daß der Brief Judä ursprünglicher sein müsse, weil in ihm der betreffende Vorfall, als solcher, erzählt wird! Und dann erklärt doch Mayerhoff erst noch — und de W. rühmt dies — die Unklarheit unsrer Stelle aus der Scheu des Verf. vor der Benutzung eines apokryphischen Buches! O dieser seltsam vorsichtige falsche Petrus! hätte er doch seine Vorsicht lieber darauf verwendet, nicht im unmittelbar vorhergehenden Verse „aus der Rolle zu fallen“. Was will er aber V. 11 mit einer Vorsicht, bei der er doch das Wagstück, auf die Ueberlieferung zurückzugehen, niemandem verbirgt, hingegen sein ganzes Wagstück nutzlos macht, indem er etwas sagt was — so meint

die Kritik wenigstens — niemand versteht! Und solche Scheu soll der hegen, der den Brief Judä vor sich hat, und so durchdrungen ist von der Wahrheit des dort mit stets offener Beziehung auf die Tradition Gesagten, daß er nichts Heilsameres für die Kirche weiß, als dem so Gesagten die Autorität des Petrusnamens und der Weissagung unterzulegen, und zu diesem Zwecke eine Doppellüge zu begehen! Wer solche Ansichten von heilsamer Lehre hat, dem kommt es so leicht nicht in den Sinn, daß die Kirche Ernst machen könnte mit ihrer Scheu vor Apokryphischem. — Findet sich in unsrer Stelle eine Scheu vor zu sichtlicher Benutzung der Apokryphen — nun, das wäre ja dann ein Beweis für die Ursprünglichkeit unsres Briefs; denn, obzwar bei solchem Hin- und Herreden alles möglich, so klingt es doch viel bündiger: der Verf. des Judasbriefs, schon in einem Petrusbriefe die Apokryphen benutzt findend, legt nun die letzte Scheu ab — als das Umgekehrte. — — Etwas Richtiges liegt nun freilich wohl den falschen Beobachtungen unsrer Kritiker zum Grunde. Denn in der That nicht ohne Scheu bewegt sich ja Petrus auf dem Gebiete, das er hier betreten hat. Diese Scheu muß er ja selbst am ersten hegen, da er sie von andern fordert; da er sie selbst an den Erzengeln rühmt. Es ist dieselbe Scheu, die durch die ganze heilige Schrift geht; so, daß der Schleier der übersinnlichen Welt erst je länger je mehr gehoben wird. Von den Anfängen der übersinnlichen Schöpfung, von den Anfängen des Bösen auf diesem Anfangsgebiete, spricht ja vor allem Moses nur in den leisesten Andeutungen. So leise, daß wenn die Kritik, welche aus des Petrus leiser Andeutung eines Vorfalls der Engelwelt auf Benutzung des Briefes Judä durch Petrus Schlüsse macht, Recht hätte, alsdann auch der Schluß berechtigt sein müßte: auch Moses benutze z. B. 1 Mos. 6 bei seiner leisen Andeutung von der Engelsünde einen ihm vorliegenden Judasbrief!! — Während nun Moses das Gebiet der Engelwelt kaum zu berühren wagt, so steigern sich die Enthüllungen bis zum Schlusse des alten Testaments. Und wieder vom Anfange des neuen bis zu dessen abschließendem Buche, der Offenbarung

nämlich, (welche ja Johannes als Abschlußbuch der h. Schrift offenbar gemeint hat, obwohl er Evangelium und Briefe erst später geschrieben). Aber diese Scheu, dies allmähliche Enthüllen der übersinnlichen Welt, ist nicht Scheu vor dem Apokryphischen als solchem. So, wie man sich diese Apokryphenscheu bei den h. Schriftstellern zu denken pflegt, würde ja durch sie jede Entstehung der h. Schrift, soweit sie nicht durchaus Selbsterlebtes erzählt, unmöglich geworden sein. Denn wie will man sich die h. Schriftstellung, soweit sie nicht Selbsterlebtes erzählt, anders denken, als so, daß die gotterleuchteten Männer aus der mündlichen und schriftlichen, israelitischen und heidnischen Ueberlieferung, Wahres von dem Falschen mit sichtender Kritik ausscheidend, geschöpft haben? — oder es müßte denn dem Moses die vormosaische Geschichte unmittelbar von Gott, gleich den Gesetztafeln, übergeben sein; ebenso den Verfassern der übrigen historischen Bücher des A. T. die ganze von ihnen behandelte Geschichte. Lucas am Anfange seines Evangeliums sagt ja ausdrücklich, daß er alle schriftliche und mündliche Ueberlieferung studirt und gesichtet. Scheu vor dem Apokryphischen, blos deshalb weil es nicht im Canon steht, konnte den Aposteln weder beiwohnen, noch konnte ein späterer falscher Petrus den Einfall haben, er müsse die Apokryphen scheuen, denn eben das nutzte ihm ja der Name des Petrus, daß er diesen unter der ihm beiwohnenden Autorität aus der Ueberlieferung durfte schöpfen lassen. Aber die Scheu, die in unserm Briefe sichtbar ist, die nämlich, daß von der übersinnlichen Welt nicht mehreres besprochen werde, als die Nothwendigkeit erfordert — diese ist ächt apostolisch, spricht mindestens mehr für einen ächten als für einen falschen Petrus, und spricht überdem für die Ursprünglichkeit des Petrus, in Vergleichung mit Judas — denn daß dieser weiter in Einzelheiten auf jenem für die Nüchternheit christlichen Denkens so gefährlichen Gebiete eingeht, das läßt schließen: Judas habe die Wirkung des Petrusbriefes als noch nicht ausreichend gegen die verführerische Geheimnißkrämerei der Irrlehrer, kennen gelernt, und die wachsende Fabelei über jenes Gebiet habe ihn

genöthigt, mit einem stärkeren Maße das Gegengift der Wahrheit den Lesern zuzumessen. — Judas giebt in seinem V. 19 zu unserm V. einen förmlichen Commentar. Unsre Stelle hingegen als abkürzende Wiedergabe von Jud. 9 anzusehn, widerspricht allen Gesetzen der Ideenverbindung. Nicht so kürzt jemand ab, daß er die schon klarer hingestellten Bestandtheile eines Gedankens wieder durcheinanderwirft. Wie sich Abkürzungen bilden, davon war soeben Jud. 8 im Verhältniß zu V. 10 unsres Capitels ein Beispiel. Wie dort Judas den Petrus abkürzt, so gereicht es zu beider Ehre; wie es hier dem Petrus Schuld gegeben wird, so ist es unbillig gegen Petrus, ja selbst gegen einen falschen. — Das *παρὰ κυρίῳ* ist nicht mit Lachmann und Tischendorf zu tilgen; die Weglassung war offenbar nur einer der Versuche, wodurch die Abschreiber die nicht gleich bequemliegende Wendung des Petrus erleichtern wollten; andre Abschreiber versuchten andres, sie ließen nur das *παρὰ* aus und verstanden also Lästerung gegen den HErrn selbst; andre schrieben *παρὰ κυρίου* wohl ohne klaren Gedanken, nur weil dies nach *φέρουσι* sich von selbst zu geben schien. Das *παρὰ κυρίῳ* als Scholion zu betrachten (mit Mill), ist unmöglich; was der Schriftsteller im Laufe der Rede sehr wohl so ausdrücken konnte, das wäre, als erklärende Bemerkung eines Auslegers, unklar und unnatürlich.

V. 12. Diese aber, wie die vernunftlosen Thiere — *ἄλογα* heißen die Thiere im Gegensatz der Menschen und der diesen als Beispiel vorgehaltenen Engel; Menschen und Engel sind logische Geschöpfe; der Logos wie das Pneuma sind zwar einerseits die in sich selbst bestehenden göttlichen Persönlichkeiten: der Verstand der selbst Gott ist und der Geist der selbst Gott ist — aber eben deshalb hat auch der Mensch als Gottes Ebenbild Verstand und Geist; das ist das ihm anerschaffene und doch unerschaffene Gottebenbildliche in ihm, der Ort

und die Stätte in ihm zur Aufnahme des persönlichen göttlichen Verstandes und Geistes — die geschöpflichen — die Gottebenbildlichkeit und das Bestimmtsein zur Aufnahme des persönlichen Logos erhebt den Menschen über die bloße Geschöpflichkeit, während die Thiere ganz der φύσις angehören — die zu Fang und Verwesung geschaffenen — das Uebergeschöpfliche im Menschen macht ihn zu einem für die Theilnahme an der göttlichen Natur und deren Unverweslichkeit (1, 4), die ihm durch den göttlichen Logos vermittelt wird (1 Petr. 1, 23—25 vrgl. mit 2 Petr. 1, 3. 4.) geschaffenen Wesen — lästernd in Dingen die sie doch nicht einmal kennen — gesteigerter Gegensatz gegen die Erzengel, die in dem, ihnen doch bekannten, Gebiete der himmlischen Welt dennoch sich anmaßlicher Entscheidung enthielten — müssen in ihrem Unwesen verwesen — der Ausdruck φθορά bot sich hier dem Petrus zur Benutzung in sehr vielseitigem Sinne dar, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν heißt erstens: in dem was an ihnen thierisch, geschöpflich, verweslich ist und dem sie sich hingeben statt daß sie gerade darüber, nicht aber über die Welt der Herrlichkeit sich erheben sollten; ferner aber heißt es: in ihrem dieser Verweslichkeit angehörigen Treiben, in ihrem Abfall vom Ewigen, Logischen; endlich heißt es: in ihrer daraus schon hervorgehenden Verwesung.

Zu V. 12. Gegen die Lesarten, welche γεγεννημένα auslassen oder nur mit einem ν schreiben, oder es vor φυσικά stellen, bleiben wir bei dem Gewöhnlichen; die äußern Zeugnisse sind für Beibehaltung, innere Gründe sind schwer zu finden, am ersten könnte man noch vermuthen, es sei Anstoß daran genommen, die Thiere für zum Fange gezeugt zu erklären, während ja der Fleischgenuß erst Folge des Sündenfalls ist; so würden sich die verschiedenen Aenderungen auf einen gemeinschaftlichen Grund zurückfüh-

ren lassen. Daß das Wort als Scholium zur Erklärung des φυσικά in den Text gekommen, wie Mill auch hier wieder vermuthet, ist doch noch undenkbarer als die gleiche Annahme zu παρὰ κυρίῳ V. 10. Oecumenius in seiner Auslegung wendet den Gedanken so: die Ketzer seien εὐάλωτοι τοῖς φθαρτοῖς; dies läßt sich als Anwendung, nicht aber als Erklärung hören; vielleicht ist es dies Streben der Anwendung gewesen, welches zu einem Herumbessern an dem γεγεννημένα veranlaßte. — Das ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες ist wohl ohne Frage aufzulösen in ἐν τούτοις ἃ ἀγνοοῦσι βλ.; aber schwerlich ist mit Winer (§ 63 Ende) und de Wette eine eigentliche Construction des βλασφημεῖν mit ἐν anzunehmen und dies durch βλασφημεῖν εἴς τινα (Drachen z. Bab. 10), als einigermaßen möglich darzustellen, sondern ἐν τούτοις bezeichnet das Gebiet, nicht den Gegenstand des βλασφημεῖν, gerade wie 1 Petr. 2, 12 ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν. — Der Gegensatz: was sie als tief unter sich stehend erkennen sollten, davon lassen sie sich beherrschen, während sie höhere Gebiete mit Lästerung antasten, ist bei Petrus gerade so weit ausgedrückt, daß Judas, ihn so vorfindend, ihn noch schärfer und reinlicher hervortreten lassen konnte — wieder ein offenbarer Beweis, daß dem Petrus die erste Erringung, dem Judas die reinliche Ausführung der ihnen gemeinsamen Gedanken zukommt; daß aber de Wette dennoch den Petrus zum Bearbeiter macht, und ihm dann eine Bearbeitung nicht nur ins Unklare, sondern sogar ins Widersinnige vorwirft, ist eine neue Unbilligkeit gegen den Schriftsteller.

V. 13. Indem sie davontragen werden den Lohn der Ungerechtigkeit; während sie für Behagen achten — das Weltleben ist eigentlich Verwesung in Lustgier (1, 4), Gier ohne wirklichen Genuß, ohne wirkliches Behagen, ἐπιθυμία die man aber nur selbstbetrüglicher Weise für ἡδονή achtet — das den Tag hinbringende — und an die Zukunft nicht denkende, weil,

wie die Wirklichkeit der himmlischen Welt, so auch die Wirklichkeit eines zukünftigen Eintretens dieser Welt in die irdische Zeit zu Gericht oder Heil, geleugnet wird; Leugnung Gottes und der Unsterblichkeit, Verflüchtigung des einen wie des andern in bloße Gedankenbilder, gehen Hand in Hand — Schwelgen; Flecken und Makel — an der Kirche — schwelgend in ihren Betrügereien, wenn sie mit euch schmausen — die Participia sind hier alle, dem Sinne nach wenigstens, nicht einander nebengeordnet; namentlich wird das Schmausen nun erst näher in dem was eigentlich bei diesem ganzen betrüglichen Gebahren das Verwerfliche ist, bezeichnet durch das sogleich Folgende in V. 14.

Zu V. 13. Ob dieser und der f. V., welche sich in lauter Participien bewegen, zu dem v. V. oder zu dem ἐπλανήθησαν V. 15 gehören? ist eine Frage, die auf der Voraussetzung beruht, als seien alle diese Participien einander nebengeordnet; sie bilden aber vielmehr in gegenseitiger Unterordnung ein Stück der ganzen Schilderung für sich (wie wir das durch die Uebersetzung auszudrücken versucht haben). — In dem ἐν ἡμέρᾳ liegt offenbar beides: das Schwelgen füllt erstens den Tag aus und denkt zweitens nicht über den Tag hinaus; wer sich nur der Anschauung, die Petrus durch das ἐν ἡμέρᾳ andeutet, hingiebt, fühlt beides durch; die Ausleger pflegen nur eine Seite der Anschauung aufzunehmen: entweder die kurze Dauer im Gegensatze der Zukunft, oder die lange Dauer, weil schon der Tag durchschwelgt wird, oder die fortwährende Dauer, wenn mit Oecumenius ἐν ἡμ. = καθ' ἡμέραν genommen wird; Oecumenius zeigt aber auch hier wieder, daß gerade das Sprachliche die schwächste Seite der griechischen Ausleger ist, obwohl sie Griechen sind. — Σπῖλοι hat Petrus, während Jud. 12 σπιλάδες; warum aber Petrus sein σπῖλοι statt des von ihm „nicht verstandenen" σπιλάδες gesetzt haben müsse (de Wette), ist nicht zu begreifen; niemand wird

wenigstens behaupten, das σπῖλοι beweise eine dem Verfasser vorliegende Schrift, worin ein σπιλάδες gestanden; da vielmehr bei dem Schmausen die Vorstellung von Flecken am nächsten lag, so spricht dies für die Ursprünglichkeit des Petrus. Nur muß man sich das Verständniß nicht dadurch erschweren, daß man die von Petrus gegebene Anschauung zerreißt; das ὀφθαλμοὺς ἔχοντες u. s. w. V. 14, muß man, wie wir in der Uebersetzung thun, zu dem συνευωχούμενοι als nähere Beschreibung hinzuziehn; dann ist Petrus ganz durchsichtig, und dann ist auch klar wie Judas dazu kommt, des Petrus Sinn kurz durch das σπιλάδες ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν wiederzugeben: sie sind Klippen besonders für die Weiber bei solchen Mahlzeiten, nämlich dadurch, daß sie schamlose Blicke ihnen zuwerfen. Nicht Petrus sucht hier „das Anstößige des Sinnes zu entfernen", sondern Judas mag nicht das Anstößige noch einmal so geradezu aussprechen, zumal weil er, (was Petrus nicht thut, denn dieser spricht nur von Mahlzeiten zu Hause) von den Liebesmahlen als den durch die Ketzer zu solcher Weiberverführung benutzten Gelegenheiten sprechen will; aber indem Judas durch den Ausdruck „Klippen" das Anstößige nur andeutet, macht er für die Leser den Sinn um so unübersehbarer durch die bestimmte Nennung der Agapen. Ἀπάταις αὐτῶν ist natürlich beizubehalten; sowohl ἀγάπαις als die Weglassung des αὐτῶν erklärt sich aus Rücksicht auf Jud. 12; während die Entstehung von ἀπάταις αὐτῶν, wenn Petrus ἀγάπαις gesetzt hätte, unerklärlich wäre.

V. 14. Und dabei die Augen voll haben von der Ehebrecherin — irgend ein weibliches Mitglied des Hauses, in welches sie sich eingedrängt haben, wird als bereits ihrer Verführung zum Opfer gefallen vorgestellt — und rastlos von Sünde — die Augen stets gierig nach neuer Sünde ausblickend — ködernd — dies Particip steht endlich wieder dem „schwelgend" (V. 13) nebengeordnet — Seelen die keinen Halt ha=

ben; ein in Selbstsuchten geübtes Herz habend, des Fluches Kinder — jedes sittliche Verhältniß, in das der Mensch tritt, ist ein ihn umschaffendes, ihm seine Natur mittheilendes, ihm seinen Familienzug aufprägendes; die Ungläubigen sind Kinder des Zorns (Eph. 2, 3), die Irrlehrer Kinder des Fluchs; jene stehen im Bereiche der zürnenden aber das Gericht noch, in Aussicht auf die anzubietende Gnade, zurückhaltenden göttlichen Gerechtigkeit; diese stehen bereits im Gebiete der verdammenden Gerechtigkeit. (Der Antichrist vollends ist Sohn des Verderbens 2 Thess. 2, 3.) Warum aber die Ketzer nicht blos des Zornes, sondern des Fluches Kinder heißen, liegt sogleich im Folgenden.

Μοιχαλίδος lesen wir, da diese Lesart nicht wohl durch einen Abschreiber erdacht, hingegen *μοιχαλίας* und *μοιχείας* sehr wohl als Erleichterung und Erklärung gesetzt werden konnte. Steht aber *μοιχαλίδος* einmal fest, so wäre *ἀκαταπούστου ἁμαρτίας* als zweiter Genitiv zu *μεστούς* eine Abschwächung der Anschaulichkeit; schon deshalb ist auch hier bei *ἀκαταπαύστους* stehen zu bleiben. Auch *πλεονεξίαις* behalten wir bei; die Lesart *πλεονεξίας* ist aus den vielen vorangehenden Genitivconstructionen als Erfindung eines Abschreibers erklärlich, wenn man auch nicht (mit Matthäi) sie deshalb anzweifeln will, weil sie zu elegant für die neutestam. Sprache sei. — Uebrigens erhellt hier die Bedeutung von *πλεονεξία* recht deutlich, es ist jede Art Selbstsucht, sei es in Fleischeslust oder Augenlust oder Hoffahrt.

V. 15. Verlassend den geraden Weg gingen sie irre, nachgefolgt dem Wege Bileams des Sohnes Bosors, welcher den Lohn der Ungerechtigkeit wählte — der Vergleichungspunct liegt wesentlich mit in dem Streben nach Lohn (vrgl. zu Jud. 11), aber das Wesentliche am Wege Bileams ist: die Pro-

phetie oder die Lehre mit Verlassung des geraden Weges, des Weges der Wahrheit V. 2, und zwar in der Weise, daß, während der Prophet doch gerade den Anspruch macht sich in dem Höchsten, Uebersinnlichen zu bewegen, die bileamitischen Propheten dabei doch den gemeinen irdischen Vortheil, sei es Fleischeslust oder Augenlust oder Hoffahrt, erstreben. Namentlich die Fleischeslust ist ohne Zweifel mit gemeint, von ihr aus geht ja Petrus zu der Vergleichung mit Bileam über. Dieser war ja auch als Verführer zu geschlechtlichen Vergehungen typisch nach 4 Mos. 31, 16 (vrgl. Offenb. 2, 14).

V. 16. Aber die Strafe erhielt der ihm eigenen — an ihm als dem Urbilde der Lügenpropheten zu erblickenden — Gesetzverkehrung — παρανομίαν, das Nebenhergehn neben dem Gesetze der Wahrheit bezeichnend, so wie das nachfolgende παραφρονίαν stehen in Beziehung auf das Verlassen des geraden Weges V. 15 — das stumme Lastthier, in menschlicher Stimme tongebend, hinderte des Propheten Sinnverkehrung. — Sehr ungehörig wirft man hier dem Petrus vor, er weiche von dem Berichte der Schrift (4 Mos. 22) ab, indem nicht die Eselin, sondern der Engel dem Bileam gewehrt habe. Eher könnte man sagen, daß gerade nur die Eselin von Gott als das Werkzeug warnender Hinderung gebraucht wurde. Denn der Engel hinderte ja den Bileam nicht, nachdem dieser gezeigt, er verstehe die Warnung nicht; der Engel ließ ihn vielmehr nun ziehen, zur Strafe, und damit er, an Ort und Stelle angekommen, dort wider sein ursprüngliches Vorhaben selbst Zeugniß abzulegen gezwungen würde.

Zu V. 15 u. 16. Hat Petrus hier aus einem ihm vorliegenden Judas (V. 11) von den dortigen drei Beispielen eins

herausgegriffen und ausgeführt? oder hat Judas das bei Petrus vorgefundene Beispiel, es kurz herübernehmend, mit gehäuften alttestamentlichen Vergleichungen unterstützt? An sich denkbar wäre freilich beides; aber das erstere wäre mehr Sache einer ruhig sich ergehenden Schriftstellerei, das letztere ist viel mehr in der Weise der apostolischen und nachapostolischen Zeit; sehen wir doch auch den Römischen Clemens in seinen Briefen nach Vermehrung des durch die Apostel dargebotenen Vorraths von alttestamentl. Beispielen streben; ebenso schon der Hebräerbrief, der (Cap. 11 besonders) recht eigentlich darauf ausgeht, die Spiegelung der neutestamentlichen Zeit an der alttestamentlichen in einer Fülle von Einzelheiten durchzuführen, während Paulus in seinen sonstigen Briefen nur Ansätze dazu nimmt. So ist auch das Verhältniß der alttestamentlichen Apokryphen zu ihren canonischen Vorgängern, ja schon das Verhältniß der späteren Propheten zu den ihnen vorliegenden früheren. Kurz: alle Aehnlichkeit spricht dafür, daß Judas hier den Petrus, nicht Petrus den Judas vor sich liegen hatte. Man beachte auch, wie dem Judas der „Bileamslohn" ein so fertig aufgenommener Begriff ist, daß er ihn wie ein einziges Wort genitivisch mit πλάνῃ verbindet; während Petrus ihm diesen Begriff erst gleichsam zubereitet. — *Εὐθεῖαν ὁδόν* mit Weglassung des Artikels lesen wir nach überwiegenden Zeugnissen und nach des Petrus Neigung (vergl. zu 1, 21). — *Βοσόρ* ist natürlich בְּעוֹר Beor der Vater des Bileam, nicht Pethor die Heimath des Mannes (Grotius); das ע ist in σ verwandelt nicht um an בשר (Fleisch) zu erinnern (Vitringa), aber auch nicht weil (wie von solchen Auslegern, die den Petrus sogar bei Abfassung seines zweiten Briefes in Babylon am Euphrat hausen lassen, gemeint wird) die babylonische Aussprache das ע mehr als Zischlaut erscheinen ließ; sondern bekanntlich geht gerade der hebräische Zischlaut in den andern semitischen Dialecten in den Guttural über (s. Gesen. Lex. und Ewald Gramm.); so daß, will man einmal solche Beweise aufgreifen, die Schreibart *Βοσόρ* eher beweisen dürfte, Petrus sei nicht am Euphrat gewesen.

V. 17. Diese sind wasserlose Quellen — Petrus spricht wohl mit Beziehung darauf, daß sich der lebendige Bundesgott mit der lebendigen Quelle vergleicht, die Erfindungen der Abtrünnigen dagegen mit löcherichten Brunnen; ebenso stellt sich ja Christus, (der von diesen Geleugnete) als der Geber des lebendigen Wassers hin — Nebel vom Wirbel gejagt — Nebel sind Wolken mit dem Nebenbegriff der innern Unklarheit, sie erinnern an das Unwirkliche und doch der schlechtesten Wirklichkeit Angehörige; an dasselbe erinnert der Staub aufrührende Wirbel — denen das Dunkel der Finsterniß für die Ewigkeit aufbewahrt ist — das ist die mit der Schattenhaftigkeit und innern Verworrenheit in Beziehung stehende Strafe; sie verschwinden, wie Nebel ins Dunkel verschwinden um ewig nie wieder da zu sein, sobald die Sonne mit ihrem energischen, sich selbst bezeugenden Glanze kommt.

Zu V. 17. „Nebel" übersetzen wir zwar, lesen jedoch nicht ὁμίχλαι, welches wohl (wie Matthäi vermuthet) durch Scholien wie das von ihm angeführte, den Sinn sehr richtig bezeichnende, hiereingekommen sein dürfte; das Scholion lautet nämlich: „nicht durchleuchtige Wolken sind gemeint, wie die Heiligen, sondern Nebel voll Dunkel und Finsterniß". Die Betrachtung daß ja die Heiligen auch mit Wolken verglichen werden, und etwa auch, daß Christus auf den Wolken kommt, mag das Bestreben veranlaßt haben, das prädicatlose νεφέλαι zu verdeutlichen. — Wenn de Wette den Petrus hier wieder „haltungslos" nennt, weil er die Nebel ins Dunkel fahren läßt und nicht die Sterne, wie Judas that, so ist das wieder höchst unbillig. Hätte freilich Petrus das ἀστέρες πλανῆται vorgefunden, was zu seinem οἷς ὁ ζόφος τετήρηται freilich noch sinnreicher paßt als die νεφέλαι, so würde er schwerlich gerade dies ausgelassen haben; also ist auch hier Petrus vielmehr der Ursprüngliche.

V. 18. Denn Hochtrabendes von Nichtigkeit erklingen lassend, verlocken sie in Lüsten des Fleisches mit Zügellosigkeiten die in Wahrheit den in der Irre Wandelnden Entflohenen — Daß die so nichtige, nur durch den Schwall der Worte (oder inhaltlosen Gedanken) täuschende Irrlehre, eben durch diesen Anschein, auch solche verführt, die durch wirkliche Abwendung von dem heidnischen Irrthum zeigen, daß es ihnen ein gewisser Ernst war mit ihrem Heil — freilich meint Petrus das „in Wahrheit" nur beziehungsweise, denn dem vollkommen Aufrichtigen würde Gott es auch gelingen lassen, dem trügerischen Scheine der Ketzerei zu widerstehen — daß also gerade der Betrug es ist, durch den die Ketzerei so seelenverführerisch wirkt: das macht sie den täuschenden Nebeln so gleich, das macht sie aber auch der Strafe des ewigen Dunkels der Finsterniß so würdig.

Zu V. 18. Ἐν vor ἀσελγείαις ist nach den überwiegenden Zeugnissen zu tilgen. Aber ὄντως behalten wir gegen ὀλίγως bei; es ist die schwerere, bedenklichere Lesart; ob man ἀποφυγόντας lesen, oder dies als aus V. 20 statt ἀποφεύγοντας herübergekommen ansehn soll, ist unwesentlicher; auch ohne V. 20 konnte schon die Aenderung ὀλίγως ein ἀποφυγόντας nach sich ziehen; ist ἀποφεύγοντας ächt, so ist zu übersetzen: die in der That im Begriff sind zu entfliehen. Wie man ὀλίγως lesen und doch ἀποφεύγοντας folgen lassen kann, ist schwer begreiflich.

V. 19. Dieser Schein, und wie es durch ihn möglich wird, auch die wirklich der Welt Entflohenen zu täuschen, wird noch näher auseinander gesetzt: — Freiheit ihnen verkündigend — die edelste Wahrheit des Evangeliums, sobald nämlich das Wort in dem Sinne wie uns der geschichtliche Christus aus der Sündenknecht-

schaft erkauft hat, verstanden wird, diese Wahrheit schieben sie betrüglich vor — während sie doch selbst als Knechte dastehn der Verwesung; denn wovon man sich hat besiegen lassen, davon ist man geknechtet — daß sie sich von dem Verweslichen besiegen lassen, das stellen, wie aus des Petrus Schlußfolgerung hervorgeht, die Irrlehrer nicht eigentlich in Abrede; man solle sich der Lust, dem Tage, dem Irdischen hingeben, „man solle das Fleisch verbrauchen", man solle sich nicht bemühen, dessen was die dem Menschen zugängliche Welt bietet, Herr zu bleiben durch die wirkliche Kraft des göttlichen Geistes; eben das sei die Freiheit derjenigen die einen Gedankengott und einen Gedankenchristus, hocherhaben über den durch die Apostel bezeugten geschichtlichen Gott und Christus verehren — so lautete die trügerische Weisheit mindestens der am meisten im Irrthum vorgeschrittenen Ketzer. Aber die von ihnen Verführten vergaßen nur den wahren Satz: wovon man sich besiegen läßt, in dessen Knechtschaft ist man. Ueberlegten sie dies eine, so würden sie merken, daß es mit jener gerühmten Freiheit in einem scheinbar das Reich des lebendigen Gottes weit an Geistigkeit übertreffenden Fabelreiche nichts sei; denn sie sind dabei Knechte der schmutzigsten Wirklichkeit.

Zu V. 19. Zu dem ᾧ γάρ τις ἥττ. u. s. w. führen die gelehrten Sammler nicht nur Joh. 8, 34, Röm. 6, 16, sondern auch das Völkerrecht an, wonach Sclaverei durch Besiegung im Kriege entsteht. Daß Petrus hieran gedacht, ist nicht glaublich; die Getadelten als irgendwie wider die Sünde im Kampf Begriffengewesene darzustellen ist nicht entfernt seine Absicht. Der Satz ist fast eine Tautologie, obwohl noch nicht ganz so wie Röm. 6, 16. Aber um so schlagender ist die Ueberführung

der Gegner, die das sich unter die Herrschaft Geben nicht eigentlich leugnen, und doch eben dies Freiheit nennen. Immerhin setzt der schlußfolgernde Ton eine Art eigentlicher Theorie der Fleischesemancipation bei den Gegnern voraus, und beweist also für die Ausbildung der Irrlehre auf dem Wege jener späteren gnostischen Secten, die methodisch das Zwingende dieser Schlußfolgerung dadurch umgingen, daß sie die Einheit des menschlichen Selbst (des *τις*) in eine Verschiedenheit von Bestandtheilen auflösten, deren einer der demiurgischen, der andere der höheren Welt angehöre — falls sie nicht noch mehr als diese zwei unterschieden.

V. 20. Denn wenn sie, entflohen den Beschmutzungen der Welt in der Erkenntniß des HErrn und Heilandes — daß die Ketzer selbst dem entflohen gewesen und einmal in der Erkenntniß gestanden, will Petrus nicht eigentlich behaupten; er wendet, obwohl der zu beweisende Satz V. 19 sich zunächst auf die Ketzer selbst bezog, den beweisenden Satz V. 20 unmittelbar auf die Verführten — sich davon doch wieder, darein verwickelt, besiegen lassen, so ist ihnen das Letzte schlimmer als das Erste — der Zustand, worauf es mit ihnen hinauskommt, schlimmer als der Zustand der dem mittleren, besseren Zustande voranging.

Zu V. 20. *Μιάσματα* sind in der Sprache der Aerzte die Krankheitsstoffe in der Luft. Ob aber hieran Petrus gedacht, ist wohl fast ebenso zweifelhaft, wie bei jenem Anklange an das Kriegsrecht V. 19. Daß Petrus ein Gleichniß aus der Welt der Stoffe im Sinne habe, möchte man wohl nur dann annehmen, wenn etwa — was allerdings sehr möglich — die Irrlehrer schon durch solche das Stoffliche auf das Gebiet des Sittlichen übertragende Lehren ihre Fleischesfreiheit unterstützten. Um so mehr muß man aber dann in des Petrus Ausführung einen

Einspruch gegen dergleichen Uebertragungen erkennen: die Sünde ist ihm kein Berührtwerden durch ein stoffliches Böses, sondern Willensthat; darum eben ist es ein Widerspruch, wenn das wollende Selbst sich Christo hingegeben hat und dann doch an solchen μιάσματα τοῦ κόσμου leidet; dann steht eben das Selbst nicht da, wo es zu stehen vorgiebt, sondern gehört als solches dem Schmutze an.

V. 21. Warum schlimmer?: Denn besser wäre es ihnen gewesen, nicht erkannt zu haben den Weg der Gerechtigkeit, als, nach erlangter Erkenntniß, umzukehren von der ihnen anvertrauten heiligen Entbietung — nämlich von alle dem auf das Heilige Bezüglichen, was Christus durch beauftragte Apostel den Menschen entboten hat; ἐντολή heißt dies, allein dieses Auftrags wegen, nicht weil es Gebot ist oder Gebot enthält — ebenso ist der Weg der Gerechtigkeit nicht zunächst: der Weg gerechter Werke, sondern: der Weg zum oder im Bereiche der göttlichen Gerechtigkeit.

Zu V. 21. Durchaus nicht darf ἐντολή einseitig so genommen werden, als würde damit das Christenthum einseitig als Gebot bezeichnet; dem steht das ἐπεγνωκέναι im Wege; die ὁδὸς δικαιοσύνης sowohl, wie die ἁγ. ἐντολή umfassen Lehre und Leben, und ἐντολή heißt dieser Gegenstand des Erkennens und Lebens nicht davon, weil er ein Gebot an die Gläubigen, sondern weil er ein den Verkündigern an sie gegebener Auftrag ist.

V. 22. Es ist ihnen aber widerfahren, was das wahre Sprichwort enthält: der Hund kehrt um zu dem eigenen Gespei — dieser Theil des von Petrus angeführten Sprichworts findet sich auch angewendet in der heil. Schrift (Sprüche Sal. 26, 11) — und

die gebadete Sau (kehrt zurück) zum Wälzpfuhl des Kothes.

Zu V. 22. Wesentlich ist in den beiden Gleichnissen vor allem, daß das Menschlichsittliche solchen Umkehrern beziehungsweise ganz verloren gegangen ist (V. 12); darin eben liegt die Unmöglichkeit der Rettung für solche (Hebr. 6, 4), die aber auch nur eine beziehungsweise ist, nämlich insofern, als sie das einzige, was dem der Welt hingegebenen Menschen als Handhabe für das Heil gegeben ist, nämlich das Gottebenbildliche, eben jetzt, wo sie daran ergriffen und zum Heil gezogen wurden, fahren lassen. Da dies übrigens immerhin nicht absolut geschieht, so bleibt auch so noch die Möglichkeit der Rettung. — Beide Gleichnisse giebt Petrus als ein einziges Sprichwort; auch bei dem ersten scheint er daher, obgleich es dem Wesen nach in der h. Schrift steht (Spr. 26, 11), von diesem Umstande abzusehen. Das zweite Gleichniß findet sich mehrfach in den profanen Schriftstellern wieder. Um so sonderbarer ist daher die schiefe Auffassung, welche sich bei Gregor d. Gr. (p. III. cur. past. adm. 31) findet, als würde dem Schwein nicht die Rückkehr zum Koth nach der Waschung, sondern die Waschung selbst im Kothe, vorgeworfen. Fast könnte man schließen, auch Origenes (homil. 1 in ps. 37) verstehe es so; er spricht wenigstens nur von der Freude dieser Thiere am Gestank als wäre es der süßeste Geruch, legt aber auf die Rückkehr nach der Waschung kein Gewicht.

Für V. 19—22 fehlen Parallelen bei Judas; er geht von dem ὑπέρογκα λαλεῖν sogleich V. 17 zu dem Spotte der Irrlehrer, also zu dem, was Petrus im Cap. 3 behandelt, über. Aber er geht dann nicht auf das ein, was nach Petrus besonderer Gegenstand dieser Spötterei ist, nämlich das Endgericht, sondern spricht dann weiter von dem Lustleben und der Ungeistigkeit der Irrlehrer. Hiedurch nimmt er also auf, was Petrus durch jene Gleichnisse aus der Thierwelt andeutet; während des Petrus τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων schon bei ihm

V. 5 wiederklang in der Erinnerung an die nach dem Abfall von der ersten Rettung rettungslosen Israeliten in der Wüste. Offenbar sieht man hier den Judas aus dem bei Petrus vorgefundenen Gedankenvorrathe hin und wieder schöpfen; und viel minder natürlich ist jedenfalls die Annahme, Petrus habe das früher ausgelassene Beispiel von den Israeliten in der Wüste jetzt mit der Lustlehre der Irrlehrer zu der in V. 19—22 gegebenen Ausführung umgebildet, und greife nun das ἐμπαῖκται des Judas auf, um daran die Widerlegung der Zweifel gegen das Endgericht zu knüpfen — ohne daß hiezu Judas irgend Veranlassung darböte. Zu beachten ist noch, daß auch das ἀποδιορίζοντες des Jud. V. 19 sich sehr wohl aus einem Hinblick auf das Verführen durch falsche Freiheitspredigt, wie Petrus es schildert, erklärt — nicht aber umgekehrt; denn dann würde Petrus mehr Anlaß gehabt haben, die Spaltung, nicht aber den Inhalt der verführenden Lehre tadelnd zu besprechen. — So erhellt bei jedem Schritte die Ursprünglichkeit des Petrus, und die Unmöglichkeit, Judas als den Ursprünglichen zu denken.

Drittes Capitel.

V. 1. Diesen Brief nun schon als den zweiten, Geliebte, schreibe ich euch, in welchen — d. h. in welchem, gleich wie im ersten — ich erwecke — zum Aufwachen und beziehungsweise Wachbleiben durchschüttle — in Erinnerung eueren lauteren — wie ich voraus setze, und eben deshalb nur der Erinnerung und Erweckung, nicht der Läuterung von schon eingedrungenen Ketzereien bedürftigen; Petrus spricht zum ganzen Leserkreise und glaubt eben dabei von den einzelnen Verführten absehn zu müssen — Sinn.

Zu V. 1. Des Grotius Bemerkung zu d. V.: „Dies ist der Anfang eines neuen Briefes des nämlichen Symeon an jene christlichen Juden in Aegypten" (!) — und de Wettes Vorwurf: „der Verfasser erklärt sich also nachträglich für den Verfasser des Briefes Petri — er hätte es früher thun sollen" (!) sind gleich traurige Beurkundungen von dem Geiste unsrer Kritik. Was de Wettes Vorwurf eigentlich sagen wolle, ist schwer zu sehen. Hätte Petrus gleich anfänglich auf den ersten Brief so ausdrücklichen Bezug genommen, so hätte ganz ohne Zweifel die Kritik daraus einen neuen „Verdachtsgrund" gemacht.

V. 2. Zu gedenken der von den heiligen Propheten vorhergesagten Dinge und der von uns den Aposteln euch gebrachten Entbietung des HErrn und Heilandes. — Petrus ist von allen Aposteln derjenige, der am unumwundensten den in der kirchlichen Heiligthumsordnung begründeten Gegensatz: wir Apostel, ihr das christliche Volk — auszusprechen, die Apostel als zusammenhängende Körperschaft darzustellen pflegt, vgl. Apostelg. 10, 41. — Die Entbietung ist hier wieder nicht das Gebot Christi, sondern die den Aposteln aufgetragene geschichtliche Verkündigung der von den Propheten vorhergesagten nun theils erfüllten theils bald zu erfüllenden Dinge.

Zu V. 2. So nahe es einem Abschreiber lag, statt τῶν ἀποςόλων ἡμῶν zu setzen ὑμῶν, weil er in der Eile meinte es heiße: unsrer Apostel, und sogleich dachte, Petrus müsse sagen: eurer Apostel — so einfach, ja allein möglich ist, mit Beibehaltung der Lesart ἡμῶν, die Uebersetzung „von uns, den Aposteln". Dieses Appositionsverhältniß des Personalpronomens findet sich gerade genau so, wie hier, auch sonst in Reden der Apostel, zur Bezeichnung des Apostelcollegiums (Apostelg. 10, 41), und auch anderweit (1 Cor. 1, 18). — Dagegen die Uebersetzung „un-

serer Apostel", ist gar nicht einmal sprachgemäß gut möglich. Gesetzt aber selbst, sie wäre nothwendig, so würde auch dies noch kein Verdachtsgrund gegen Petrus sein. Gerade ein falscher Petrus würde nicht so arglos sagen können: unsre Apostel; ein Apostel aber könnte sehr wohl einmal auf diese Wendung kommen, so gut wie ein lutherischer Geistlicher sehr wohl sagen könnte: unsre Geistlichen haben eine andre Stellung als die der reformirten Kirche — oder ähnliches. De Wette, der die Uebersetzung „von uns Aposteln" für kaum möglich (! trotz Apostg. 10, 41) erklärt, begeht außerdem noch die Sprachwidrigkeit, den Genitiv τοῦ κυρίου von ἀποςόλων abhängig zu machen, wenn er übersetzt: „unsrer Apostel die vom Herrn gesandt sind", er scheint es jedoch nach der einen der angeführten Parallelen (freilich Jac. 2, 1 paßt gar nicht) anders zu meinen, so nämlich, daß τοῦ κυρίου zweiter Genitiv zu ἐντολῆς ist. Ganz ohne Zweifel ist zu übersetzen: „unsre, der Apostel, Entbietung vom Herrn." Wenn Oecumenius construirt: der Reden die gesagt sind 1) von den Propheten, 2) von unserm (der Apostel) Gebot, 3) von dem Gebote des HErrn, so ist dies geradezu sinnlos und beweist nur wieder, wie wenig gerade in sprachlicher Beziehung auf die griechischen Ausleger zu geben ist; zugleich aber zeigt sie, daß Oecumenius nicht unter den Zeugen für die Lesart ὑμῶν aufgeführt werden darf. — Das Verhältniß zu Jud. 17 betreffend, so ist es wieder ganz unnatürlich anzunehmen, unser Verfasser werde durch das dortige κυρίου ἡμῶν verleitet (!) ein ἀποςόλων ἡμῶν zu setzen; ein Benutzer einer vorliegenden Schrift kommt wohl auf neue eigenthümliche Gedanken, aber verwickelt nicht das, wofür sein Vorgänger schon sich zur einfachen Bezeichnung durchgearbeitet hat. Ganz unnatürlich ferner ist die Annahme, unser Verfasser werde das, worauf ihn sein höchst selbständiger Gedankengang geführt hat — die Einheit nämlich der prophetischen und apostolischen Verkündigung, die Nothwendigkeit der Auslegung jener durch diese (1, 19) — halb aus diesem eigenen Gedankengange, zur andern Hälfte aber aus seinem Vorgänger entlehnt haben. Allen

Regeln der Kritik spricht es Hohn, für das was sich aus sich selbst erklärt, erst noch andre Erklärungsgründe hinzuzuerfinden. Deutlich aber geht Petrus mit Anfang des Cap. 3 wieder auf den Schluß des Cap. 1 zurück; die geschichtliche Bedeutung aller heiligen Verkündigung, und die deshalb der Prophetie allein entsprechende Auslegung durch die Thatsachen des ersten und zweiten Kommens Jesu Christi, ist sein fortwährender Gesichtspunkt. Nur von da aus hatte er auf die Leugner des geschichtlichen Christus (2, 1) und auf ihr schändliches in den Tag Hineinleben (2, 13) geblickt. So wichtig ihm dieser Ueberblick über das ganze Wesen des Irrwahns war, so war doch das nicht der eigentliche Zweck seines Schreibens. Das ganze zweite Capitel ist nur ein während des Schreibens sich ausdehnender Uebergang vom erstem zum dritten Capitel. Als Leugner des Endgerichts hatte er eigentlich die Irrlehrer ins Auge gefaßt. Die Lehre vom Endgericht, mit welcher der erste Brief schloß, noch nachdrücklicher vorzutragen und zu vertheidigen, ist der Zweck des zweiten Briefes. Nur um so eindringlicher diese Lehre vom Endgerichte zu machen, dazu sollte auch Cap. 2 dienen. An Hinweisungen fehlt es auch nicht — vergl. 2, 3. 17. Aber zur eigentlichen Vertheidigung dieser Lehre geht er nun erst mit dem dritten Capitel über. Und, was er dabei von bereits geschriebenen Mahnungen vor sich habe, verhehlt er nicht: nämlich nicht einen Brief Judä, wohl aber seinen eigenen ersten Brief, und, nach V. 15, des Paulus Briefe. Die Hinweisung auf alle diese Vorarbeiten ist ihm äußerst wichtig, kommt ihm aus innerstem Gemüthe, scheint ihm zu seinem Zwecke höchst nöthig; wie sollte er also den Brief Judä zu nennen vergessen, wenn dieser ein Stück des ihm vorliegenden Materials gebildet hätte! Freilich wer dieser aus tiefstem apostolischem Gemüthe sich emporringenden Gedankenarbeit nur folgt, um darin einen bei jedem Schritte aus der Rolle fallenden Fälscher zu erkennen, dem gelten alle diese entscheidenden Gründe nichts. Ein solcher Kritiker bleibt dabei, der Verfasser ist ein Fälscher, und — alles was deutlich gegen eine Fälschungsabsicht spricht, das wird un-

ter die Rubrik: aus der Rolle gefallen — eingereiht — als wäre nicht jeder angebliche Beweis des aus der Rolle Fallens vielmehr ein Beweis gegen die ganze Fälschungshypothese! Nun, solchen Kritikern ist es auch möglich, zu sagen: unser Verfasser habe hier Jud. 17 vor sich und bringe das was er von den Propheten sagt, nur als Verzierung an. Aber nenne man das nicht Kritik oder Auslegung, oder Verständniß der h. Schrift! Und man gestehe, daß man damit nur die in sich unwahrscheinlichste Vermuthung an Stelle der einfachsten Gewißheit setzt.

V. 3. Das vor allem wissend — folgendes dabei als Hauptgesichtspunkt festhaltend, durch folgendes euch nicht irre machen lassend, sondern es als eine Bestätigung der prophetisch-apostolischen Verkündigung erkennend — daß kommen werden am Letzten — gegen das Ende, auf der Neige — der Tage d. h. der in Tagen verlaufenden Weltzeit — in Spötterei Spötter, nach ihren eignen — ihnen das einzige Gesetz seienden — Lüsten wandelnd.

Zu V. 3. Wie unser Verfasser die ihm vorliegenden Vorarbeiten genannt hat, oder zu nennen, sobald er darauf näher einzugehen Zeit haben wird (V. 15), beabsichtigt, so bezeichnet Judas in dem V. 18, der dem unsrigen genau entspricht, die ihm zunächst vorliegende Vorarbeit deutlich und angelegentlich. Was ist nun das für eine Kritik, die den unbefangensten, völligst einander bestätigenden Zeugen ihr Wort im Munde umkehrt; die dem Judas eine Ursprünglichkeit im Verhältnisse zu unserm Briefe aufdrängt die er ausdrücklich ablehnt; während man ihm versagt, was er doch höchst billiger Weise fordern kann, nämlich Glauben an seine schlichte Aussage, er habe die Worte ὅτι ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ ἔσονται ἐμπαῖκται u. s. w. einer apostolischen, ihm vorliegenden Schrift entlehnt. Ein Zeuge, dessen Aussage so zum Ueberflusse durch die wirklich vorgefundene, den Namen „Symeon Petrus Knecht und Apostel Jesu Christi" breit an

der Stirn tragende Urkunde bestätigt wird, verdient doch wahrlich nicht die Mißhandlung, daß er seine Aussage dazu benutzt sehen muß, die ihm so wichtige apostolische Urkunde für eine Falschmünzerei zu erklären. Das Verfahren unsrer gelehrten theologischen Kritik gegen die h. Schrift ist hier ein derartiges, daß jeder Jurist es sich zum Schimpfe anrechnen würde, in der aller unbedeutendsten Rechtssache auf solche Weise zu Werke zu gehn. Aber dahin ist es mit unsrer theologischen Kritik gekommen, daß große und mit Ehrfurcht gegen die apostolischen Urkunden erfüllte Forscher dem Zuge eines solchen Verfahrens, das doch aller Logik und allen Beweisregeln Hohn spricht, nachfolgen. Alle diese Männer mögen wir zwar gern um Verzeihung bitten, wenn unser Einspruch gegen diese Art der Kritik für sie verletzend erscheint, aber dieser Einspruch selbst ist nur allzu sehr begründet. — Wir sind zu der Stelle gekommen, wo wir die bisherige Frage: ob ein Satz unsres Briefes sich leichter aus einem entsprechenden des Judas, oder umgekehrt, erkläre? gar nicht mehr aufwerfen können; denn es klingt fast lächerlich, zu fragen, ob eine ausdrücklich und wörtlich auf einen andern Verfasser Bezug nehmende Stelle leichter erklärt werde, wenn man jenen als Benutzer von dieser betrachtet? Es ist ja hier nichts zu erklären und zu vermuthen, sondern die Thatsache liegt vor. Die Vermuthung aber, um die man anfragt, ist nicht nur nicht leicht, sondern rein unmöglich, so sehr unmöglich, daß selbst die Hülfsvermuthungen, nämlich 1) der Verfasser des Originals sei ein Fälscher, 2) er sei ein dummer, oft aus der Rolle fallender Fälscher, nichts helfen können, sondern nur zeigen, wie unantastbar gesichert die Aechtheit und Ursprünglichkeit unsres zweiten Petrusbriefes ist. — — Wie 2, 1 werden die Spötter hier wieder als zukünftige genannt und zwar hier sogar ans Ende der Tage versetzt. Wie wenig jedoch Petrus diese Zukunft von der Gegenwart trennt, zeigt sich daraus, daß er ja das Endgericht als schon begonnenes lehrt (1 Petr. 4, 17). Auch hier also wieder eine Bestätigung, daß der erste und zweite Petrusbrief demselben Verfasser angehören.

V. 4. Und sprechend: — eben dies ist der Grundgedanke ihrer Spötterei: — wo ist — wo ist als eine erfüllte, bestätigte? die Ankündigung seiner Gegenwart? — die Irrlehrer, welche nach 2, 1 die Gegenwart Christi als in der thatsächlichen Geschichte des Menschen Jesu verwirklichte bestritten, wollen auch von der Widerkunft, als Thatsache, nichts wissen; sie geben stillschweigend die Antwort: nirgends ist sie, und begründen diese Antwort sogleich: — denn seitdem die Väter — nicht blos: unsre Väter, oder: die erste christliche Generation, sondern überhaupt: ein sich zu dem jedesmal folgenden als Väter verhaltendes Geschlecht nach dem andern — entschlafen sind, bleibt alles so fort — eigentlich: durchbleibt alles so, wird bleibend auf dieselbe Weise durchgemacht — von Anfang der Schöpfung ab. Der Satz den die Irrlehrer aufstellen ist: die Geschichte der Schöpfung ist eine endlose, die Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist keine zu einer bestimmten Zeit thatsächlich eintretende und dem Weltlaufe ein Ende machende, sondern sie erfüllt sich auf unzeitliche Weise (immanent, wie das die neuere Speculation auszudrücken beliebt); und dies schließen sie daraus, daß ein Geschlecht nach dem andern abtritt, abgethan wird, wie sie meinen, daß es also mit allen spätern auch nicht anders sein kann. Die Abgeschmacktheit dieser Schlußreihe darf uns nicht abhalten, sie so, wie angegeben, zu verstehen; die Erfahrung lehrt, daß auf dieser Schlußreihe von jeher alle Spöttereien gegen ein thatsächliches Ende und Endgericht, alle vornehmen Behauptungen: die Weltgeschichte selbst sei das Weltgericht und dergl., beruht haben. Daß man dabei das zu Beweisende schon voraussetzt: nämlich erstens das gänzliche Abgethansein der abgetretenen Geschlechter,

und zweitens die fortwährende Wiederholung des oft Wiederholten, das eben ist die Abgeschmacktheit. Daß solche Spötter gegen die groben Mängel ihrer Beweisführung blind sind, kommt eben von dem Grundmangel; sie haben keinen wirklichen Gott, ihnen ist daher ein geschichtliches Hineintreten einer höheren Wirklichkeit in diese irdische ein- für allemal undenkbar.

Zu V. 4. Ueberall sonst, wo Petrus in dunkler Andeutung, Judas hingegen ausführlich spricht, wie z. B. bei dem Fall der Engel, ist man mit dem Schlusse bei der Hand, Petrus setze den Judas voraus. Daß diese Schlußfolgerung überall falsch sei, haben wir nachgewiesen. Hier nun liegt ein Fall vor, wo einmal Judas sich mit bloßer Andeutung begnügt, während Petrus sein eigentliches Thema auszuführen beginnt. Judas nennt die ἐμπαῖκται nur; während Petrus den Inhalt ihres ἔμπαιγμα angiebt. Warum hat man nun hier nicht geschlossen, der blos Andeutende ruhe auf der ausführlicheren Vorarbeit? Und hier wäre der Schluß doch einmal wirklich richtig gewesen. Denn hier ist die Kürze wirklich Beweis der Bearbeitung. Fühlt es doch ein jeder, das ἔμπαιγμα was Judas meint, ist in der That das von Petrus angegebene; und doch würde niemand aus Judas diesen Inhalt des ἐμπ. herauslesen, auch kein Bearbeiter sich durch den vorliegenden Judas veranlaßt gefunden haben, gerade auf diesen Inhalt zu verfallen, hätte ihn nicht Petrus vorweg angegeben und besprochen. Also auch aus innern Gründen ist die Stelle, an der wir stehen, ein unbesieglicher Beweis für die Ursprünglichkeit unsres Briefes.

Die eigentliche Tragweite des ketzerischen Spottes giebt Oecumenius treffend an: „durch diese eine um etlicher willen noch nicht eingetroffene Oekonomie (durch Hinweisung auf Nichteintreffen dieses letzten Stückes von der Lehre vom geschichtlichen göttlichen Heilplane) bewirken sie in ihrer Schlechtigkeit (κακουργοῦντες) auch den Unglauben an die sonstigen heilsamen Gebote des HErrn" — sie leugnen überhaupt das Heil

als That und Plan und als Bethätigung fordernd — „und das war das Geschwätz der damaligen Gnostiker.“ Calov will letzteres — nämlich daß Petrus auch jetzt, wie bisher, von den Gnostikern rede, hier nicht zugestehen, weil Petrus von Leuten spreche, die in den letzten Zeiten kommen sollen. Calov meint vielmehr, mit größerem Rechte sei des Petrus Weissagung auf gewisse Päpste zu beziehen. Luther sagt (und hatte ja wohl ein Recht dazu): „zu Rom und in Welschland ist dieser Spruch (die Weissagung, daß solche Spötter kommen werden) längst erfüllt“ — aber die eigentliche Erfüllung erwartet auch Luther erst gegen den jüngsten Tag hin, „wenn das Evangelium baß unter die Leute kommen wird; da werden sich die Leute fein regen, und viel Herzen bas hervorbrechen, die jetzt verborgen und nicht offenbar sind“. Diese Erwartung, daß des Petrus Weissagung am allerletzten Ende sich erst noch einmal im allergrößesten Maßstabe erfüllen werde, ist gewiß völlig begründet. Nur ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß wir die nächste Erfüllung in der schon zu des Petrus Zeit anhebenden Gnosis finden; so gewiß Petrus ja auch das Endgericht als anhebend in der Zeit, während er schreibt, betrachtet.

Den Inhalt der Spötterei betreffend, so faßt diesen Luther bündig und richtig auf. Er verweist auf Matth. 24, 37 ff., und verdeutlicht dann die Schlußfolgerung der Irrlehrer so: „die Welt ist so lange gestanden und immer blieben, sollte es nun erst anders werden?“ Dies ist offenbar der Sinn ihrer Spottrede; demgemäß darf das οἱ πατέρες weder von den Patriarchen, noch von der ersten christlichen Generation verstanden werden. Die Stelle 1 Thess. 4, 13, welche der letztern Erklärung günstig scheinen könnte, gehört gar nicht hierher. Sie handelt gar nicht von Zweifeln an der Wiederkunft, sondern von Zweifeln, ob die gestorbene christliche Generation an der Wiederkunft Antheil habe. Boten solche Besorgnisse freilich den Irrlehrern eine Handhabe, um dadurch die Gläubigen an der Lehre von der Wiederkunft selbst irre zu machen, so war es doch nur erst eine Handhabe; — sie mußten von da aus erst wei-

ter gehen, sie mußten auf das Kommen und Gehen der Geschlechter überhaupt verweisen, um so dasjenige, was ihr eigentlicher Gesichtspunkt war, plausibel zu machen, nämlich den Satz: daß die ewige Bestimmung des menschlichen Geschlechts und der Einzelnen nicht eine in die Zeit, als abschließendes Ereigniß, eintretende sei, sondern daß sie eine „immanente" sei (διαμένει). — De Wette löst die Rede der Spötter in zwei nebeneinander stehende Behauptungen auf: 1) Alles bleibt sich gleich, seitdem die Väter entschliefen, 2) Alles bleibt sich gleich, seit Anfang der Welt. So ungeschickt in der Satzbildung sind jedoch die Spötter nicht, sondern nur ungeschickt in der Schlußfolgerung; das πάντα οὕτως διαμένει gehört keineswegs zu beiden Zeitbestimmungen gleichmäßig, sondern das erste Seit ist nur der Beweis für das zweite Seit; oder — um es nicht ganz so subjectiv zu nehmen, es ist die Angabe des Zeitpunkts, bis wohin eine Aenderung, wenn sie überhaupt möglich wäre, hätte eintreten müssen; der Sinn kann also so verdeutlicht werden: „Seitdem das Verschwinden so mancher Generationen ohne Eintreten eines Weltgerichts vor sich gegangen, ist das Bleiben der Welt in ewigem Kommen und Gehen als eine von Anfang an gesicherte Thatsache anzusehn".

V. 5. Denn — dies „denn" erklärt erstens, wie die Spötter zu ihrer V. 4. gegebenen Beweisführung kommen, zweitens begründet es auch die in V. 3. mittelbar ausgesprochene Wahrheit, daß diese Beweisführung eben nur eine halt- und gehaltlose Spötterei sei: — es entgeht ihnen, indem sie dies belieben — keine Ueberzeugung sondern ein Belieben, eine freiwillige Verblendung ist diese Behauptung, eine Folge davon, wenn erst einmal die Prophetie und deren Auslegung zur Sache des menschlichen Beliebens gemacht worden (θέλοντας weist auf das θέλημα 1, 21 zurück) — daß auch zur Zeit jenes die Urwelt abschließenden noachischen Weltgerichts die

Himmel waren d. h. bereits bestanden hatten von Alters und ebenso eine Erde, welche aus Wasser und durch Wasser bestand, d. h. zusammengesetzt war von Gottes Wort — so daß (dieses Zwischenglied seiner Beweisführung behält Petrus im Sinn) man damals zwar ebenfalls, wegen des Bestehens von Alters her, hätte meinen können, so müsse es ewig bleiben, aber auch damals schon, durch Hinweisung auf die Entstehung dieser ersten Welt aus Wasser durch Gottes Wort, noch vor der eingetretenen Zerstörung hätte widerlegt werden können; und die thatsächliche Widerlegung trat denn auch ein: —

Zu V. 5. Gegen Winer (§ 58, 4) und de Wette scheint doch die Verbindung von τοῦτο mit θέλοντας vorzuziehen; der Wortfall läßt es gar nicht zu, daß es heiße: „denn es entgeht ihnen dies mit Willen"; dies würde den Eindruck machen, als solle hier hauptsächlich von der bei dieser Selbsttäuschung obwaltenden Verschuldung die Rede sein. Dies ist aber nicht die Absicht; die Verschuldung will Petrus wohl hervorheben, jedoch nicht zum Gegenstande weiterer Erörterung machen. Seinen vollen und doch nicht störenden Nachdruck erhält hingegen der Vorwurf der Selbstverschuldung durch unsre Erklärung. Ja, schärfer noch wird auf diese Weise die Absichtlichkeit und das Selbstgemachte der Lüge im Gegensatze gegen die im Glauben anzunehmende Wahrheit hervorgehoben — wenn man übersetzt: „die dieses wollen". Das Bedenken, θέλειν komme im N. T. nicht in der Bedeutung „behaupten" vor, trifft gar nicht; denn θέλειν soll hier auch gar nicht „behaupten" heißen, sondern seine eigentliche Bedeutung behalten, wie, wenn es heißt: „die auf dergleichen hinaus wollen" oder wie in dem Spruche sic volo sic jubeo stat pro ratione voluntas. Zweifellos ist jedenfalls bei dem θέλοντας der Anklang an Cap. 1, 21.

Bei der Lehre nun vom Weltganzen, die Petrus giebt, ist

zunächst zu beachten, daß Petrus nicht auf eine wissenschaftliche Theorie über das stoffliche Bestehen oder Entstehen des Weltganzen seine Behauptung des Weltendes baut, sondern daß er vielmehr umgekehrt auf die Wissenschaft vom noachischen und vom bevorstehenden Weltgerichte die Behauptungen gründet, die er in Betreff einer Verschiedenheit der stofflichen Natur der vornoachischen und der nachnoachischen Weltzeit vorträgt. Uebersetzt man freilich: „es entgeht ihnen, daß Himmel und Erde von Alters her aus Wasser bestanden" — so hat man von vornherein des Petrus Gedankengang verstört. Der von den Auslegern (eine Ausnahme macht Luther) übersehene Hauptgedanke ist keineswegs der, daß Himmel und Erde von Alters her aus Wasser bestanden, sondern der, daß sie von Alters her vorhanden waren, daß dies ihr Vonaltershersein doch nicht die noachische Fluth gehindert hat und also ebenso wenig das Endgericht hindern kann. Dies ist die eigentliche Schlußreihe, auf welche es dem Petrus ankommt. Der Hinblick auf die Bestandtheile tritt dann nur unterstützend in diese Schlußreihe hinein. Dem Petrus, wie er ja überhaupt schwerlich nach einer vorher gemachten Disposition schriftstellerte, lag der Gedanke, auf die Bestandtheile des Weltganzen einzugehen, gar nich ursprünglich nahe. Indem er aber zu sagen im Begriffe ist: es entgeht ihnen, daß (vor der noachischen Zeit, in welcher die Menschen gleich wie jetzt auf den langen unveränderten Bestand der Welt pochten) allerdings es von Altersher Himmel und Erde gab, drängt es sich ihm auf, daß die Zeitgenossen des Noah doch schon aus der Schöpfungsgeschichte hätten wissen können, daß dies alles, obgleich von Altersher, doch nicht immer so gewesen, daß vielmehr das erste Bild, welches die neugeschaffene Welt darbot, ein ganz anderes, ein die behauptete ewige Dauer des gegenwärtigen Zustandes schlagend widerlegendes gewesen sei. Denn, welches ist dies sich aus dem Anfange der Schöpfung darbietende Bild? Himmel und Erde noch ununterscheidbar, und, soweit das Auge des in jene Zeit sich zurückversetzenden Menschen reicht, nur Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebt

(1 Mos. 1, 2). Erst am zweiten Tage scheidet Gott zwischen Wasser und Wasser, und nennt die scheidende Fläche Himmel. Erst am dritten Tage scheidet Gott das Trockne aus dem Wasser, und nennt jenes Erde, das nun in Grenzen eingeschlossene Wasser nennt er Meer. Dies erwägend, und erwägend, wie ernstlich hiedurch dem noachischen Zeitalter der Gedanke nahe gelegt war, die Welt könne, trotz ihres Alters, auch wohl wieder in jenen Wasserzustand zurückversetzt werden, verändert nun Petrus seinen ursprünglich beabsichtigten Satz. Statt zu sagen: „daß von Altersher Himmel und Erde waren", lautet seine Rede nunmehr: „daß von Altersher Himmel waren, und Erde aus Wasser und durch Wasser zusammengetreten durch Gottes Wort." Dabei bleibt nun zwar sein Hauptgedanke der: obgleich H. und E. von Altersher waren, wurden sie doch in der Sündfluth zerstört — aber er hat sich jetzt dahin verwandelt: obgleich sie waren, so wurden sie doch, da sie aus Wasser durch Gottes Wort waren, eben darum auch wieder durch Fluth zerstört. Ist nun dies der Gesichtspunkt des Petrus, so werden wir den Präpositionen ἐξ und διά ebensowenig, wie allem übrigen, eine unmittelbar technisch-chemische Bedeutung zuschreiben. Die Meinung ist nur diese: Die ganze Welt, soweit sie für das Darinwohnen der Menschen in Betracht kommt, war noch am zweiten Tage lediglich Wasser; und sie wurde das was sie jetzt ist, erst aus diesem Wasserzustande und durch eine in diesem Wasserzustande auf Gottes Wort sich einstellende Bewegung. Also aus und durch Wasser war jene Erde zusammengetreten, daraus und dadurch bestand sie. Von den Himmeln sagt Petrus nicht das Gleiche, aber er lehnt doch das von der Erde Gesagte so an, daß damit angedeutet ist, auch von den Himmeln gelte, zum Theil wenigstens, oder in gewisser Beziehung, das Nämliche. Man bedenke nun, daß laut der Schöpfungsgeschichte mindestens jener eine Himmel, welchen Gott als die zwischen Wasser und Wasser scheidende Fläche entstehen ließ, nothwendig der gleichen Wassernatur angehören muß, die Petrus der vornoachischen Erde zuschreibt. Jener eine Himmel ist allerdings nicht die Gesammtheit der οὐρανοί. Zwar heißt

im Hebräischen auch dieser einzelne Himmel שמים im Plural; aber schon die LXX setzen hier οὐρανός, richtig jedenfalls, da diese Fläche, obwohl ein großes Ganzes und beziehungsweise eine Mehrheit, doch eine Einzelheit in der Unendlichkeit der Himmel ist. — Dieser unterste Himmel nun ging erst am zweiten Tage aus dem Wasserzustande des zum Wohnsitze des Menschen bestimmten Weltraumes hervor. Von ihm also, obwohl nicht von den οὐρανοί im Allgemeinen, gilt das mit, was vom Bestehen aus und durch Wasser Petrus sagt. — In Bezug nun auf diesen unteren οὐρανός nebst der Erde, könnte man das ἐξ und διά im eigentlich räumlichen Sinne nehmen. Beide entstanden ja hervortretend heraus und hindurch durch das Wasser; und der Himmel, denke man nun an die Grenze der untersten Luftschicht oder halte man sich genöthigt, eine höhere Grenze im Aether darunter zu verstehen, muß jedenfalls als auch nach seiner Entstehung zwischen Wasser und Wasser liegend gedacht werden, denn zur Scheide zwischen Wasser und Wasser war er ja bestimmt. Indeß bei diesem räumlichen ἐξ und διά (mit Grot. z. B.) stehen zu bleiben, nöthigt uns nichts; der Schriftsteller ist berechtigt zu fordern, daß wir die von ihm gewählten Präpositionen im vollen üblichen Sinne nehmen. Also Entstehungsmittel und Stoff der vornoachischen Welt, war das Wasser, nach Petrus. Aber, wie gesagt, nicht im eigentlich chemischen Sinne ist dies gemeint, sondern nur so: daß der Schöpfer jene Welt in dasselbe Wasser auflösen konnte, aus welchem sie entstanden. Wie eigentlich jenes Wasser, aus welchem und durch dessen Bewegung auf Gottes Wort der Himmel und die Erde wurde, beschaffen war? auf diese Frage läßt sich Petrus so wenig wie Moses ein. Petrus geht überhaupt lange nicht so weit, wie sein Erklärer Oecumenius, der mit ἐξ das Wasser als eigentlichen chemischen Stoff (ὑλικὸν αἴτιον), mit διά das Wasser als Bindemittel und Erhaltungsmittel (τελικὸν αἴτιον, συνέχον wie ein Leim, ohne den die Erde in Staub zerfallen würde) bezeichnet sein läßt. Petrus läßt völlig dahingestellt, ob man Erde und Himmel als eine nur eigenthümliche

Formung, Verdichtung oder Verdunstung der Wassersubstanz denken will — wie es Oecumenius nimmt, und wie es übrigens nicht gerade ausgeschlossen sein würde durch 1 Mos. 1, 1 — oder ob man die Erde und die himmlische Wasserscheide als bereits im Anfang aus besonderen Stoffen bestehend und am zweiten und dritten Tage nur durch die Wasserbewegung aus dem allgemeinen Wasserzustande hervortretend denken solle? — kurz, Petrus geht hier nicht einen Schritt über dasjenige hinaus, was bereits Moses, nach der ihm gegebenen Weisheit die Ueberlieferung sichtend, gelehrt hat. Wäre Petrus darüber hinausgegangen — nun, er würde in seinem Rechte gewesen sein. Wir würden dann nur sagen müssen, Petrus schöpfe das, was er zur Ergänzung des mosaischen Schöpfungsberichts beibringe, entweder aus unmittelbarer Eingebung oder aus geisterleuchteter Kritik, vermittels deren er die bis auf seine Zeit fortgepflanzte Ueberlieferung gesichtet hätte. — Nun aber hat er dies nicht einmal gethan, hat sich vielmehr strenge an den mosaischen Bericht gehalten. Um so unbegreiflicher handelt die heutige Kritik, die zuerst mit aller Gewaltsamkeit nach Spuren indisch-ägyptischer und griechischer Weltentstehungslehre in den einfachen Worten unsres Verfasser sucht, und sodann zu verstehen giebt, daß dies wiederum einen „Verdachtsgrund" gegen den Verfasser abgebe. Wäre denn aber das schon ein Verdachtsgrund? ist denn nicht die h. Schriftstellung gerade dazu bestimmt, uns in dem Ueberlieferungsgewirr der Völker zu sagen, was davon die Wahrheit, was Lüge, Aberglaube, Erfindung sei? Aber so behandelt unsre Kritik bereits das A. T.; wo irgend eine persische oder ägyptische, indische oder griechische Lehre Aehnliches giebt wie das A. T., da soll dies ein Beweis sein, daß die h. Schriftsteller A. T. auch nur mit rein menschlicher, irrthumsfähiger, ja (wie man sogleich vorschnell weiter schließt): mit wirklich irrender Aufnahme des Sagenstoffes geredet haben. Das seltsamste hiebei ist, daß die Kritik, sobald sie an das N. T. kommt, diese zum A. T. eingenommene Stellung doch wieder ganz vergißt. Man thut nun mit einemmale

nicht anders, als erkennte man in der h. Schriftstellung A. T. lauter unmittelbare Eingebung. Denn sofort, sobald ein neutestamentlicher Schriftsteller einen Schritt über das A. T. hinausgeht, etwas aus der Ueberlieferung aufnimmt und dadurch für richtig erklärt, behandelt man ihn wie einen Abergläubischen, und erklärt womöglich seine Schrift für unapostolisch. So widerspruchvoll, so in ihren untersten Grundlagen unklar ist unsre moderne Kritik.

V. 6. Durch welche Umstände (nämlich erstens durch den Umstand, daß sie nur ein Gemächt des Wortes Gottes, zweitens durch den Umstand, daß sie aus Wasser war) es denn auch geschah, daß die damalige Welt durch Wasser ersäuft umkam — die damalige Welt ist allerdings die damalige Menschheit, wie 2, 5; jedoch, wie dort schon ein Gericht über die damalige himmlische Welt in enge Verbindung mit dem Wassergericht über die Menschheit gesetzt wird, so ist hier jene Menschheit zugleich mit allen Bedingungen ihres Daseins, mit der Erde unter ihr und dem Himmel über ihr gemeint; alles wurde, wenn auch in verschiedenen Graden und Weisen, von diesem Wassergerichte berührt, so daß Petrus auch den Himmel wie die Erde der nachnoachischen Welt als etwas neues betrachtet.

Zu V. 6. Viele Ausleger suchen zu dem δι' ὧν ein Hauptwort oder einige Hauptwörter aus V. 5; sie übersetzen entweder: durch welche Erde und Himmel, oder: durch welches Wasser und Gotteswort. Ersteres erklärt man dadurch: die Erde habe ja ihr Wasser aus der Tiefe, und der Himmel den Regen aus seinen Schleusen zur Sündfluth beigetragen — das würde aber schlecht durch διά, eher noch durch ἐξ ausgedrückt werden können. Die zweite Erklärung hat schon mehr für sich. Nur giebt Petrus gar keine Veranlassung, nach irgend einem

Hauptworte für das ὧν hin und her zu suchen. Da er vielmehr durch den ganzen V. 5 die Spötterei gegen das Weltgericht widerlegen wollte, so geht δι' ὧν auf alle die verschiedenen Umstände, welche V. 5 angiebt, denn alle diese Umstände sind es eben, welche die Spötter sich entgehen lassen, welche dagegen nach des Petrus Behauptung das Eintreten eines Weltgerichts erklärlich machen. Allerdings aber führen diese Umstände darauf, daß Gott zum Gericht über die Welt jedesmal dasjenige Element, aus welchem und durch welches diese Welt besteht, als Material benutzt. Insofern hätte Petrus auch schreiben können: δι' οὗ nämlich ὕδατος. Dies liegt also allerdings in dem δι' ὧν, nur ist es nicht dessen unmittelbare Bedeutung.

V. 7. Die jetzigen Himmel aber und die dazu gehörige Erde sind durch das nämliche Wort — dies verbürgt die nämliche Möglichkeit eines zerstörenden Gerichts — aufgespeichert — es liegt hierin wohl noch der Nebengedanke, daß der jedesmalige Himmel und Erde selbst das Material sind wodurch das Gericht vollzogen wird, je nach der Natur der Bestandtheile woraus sie gebildet sind, lauter Wasser damals, Feuer jetzt — indem sie für's Feuer aufbewahrt werden zum Tage des Gerichts und Verderbens der gottlosen Menschen — d. h. nicht: derjenigen Menschen, welche gottlos sind, sondern: der ganzen Menschheit, weil sie, mit Ausnahme der Bekehrten, gottlos ist.

Zu V. 7. Τῷ αὐτῷ; die Zahl der Zeugnisse ist nicht zwingend genug, um τῷ αὐτοῦ zu lesen; ohnehin lag es den Abschreibern näher, für jenes dies zu setzen, als ein τῷ αὐτοῦ in τῷ αὐτῷ umzubilden. Die Veranlassung zu ersterem lag besonders nahe, wenn die Abschreiber an ein bestimmtes Wort, nämlich an die Verheißung, daß keine neue Sündfluth eintreten solle, dachten. Petrus aber hat an dies Wort schwerlich ge-

dacht. Der Sinn, den wir dem τῷ αὐτῷ geben zu müssen glauben, ist vielmehr dieser: daß derselbe λόγος der die Welt erschaffen, auch der nachnoachischen Welt ihre Zeit und ihr Gericht zumißt. — Der Ausdruck „der jetzige Himmel und Erde", beweist, daß Petrus in der Sündfluth eine Verderbung nicht nur der Menschenwelt, sondern des Himmels und der Erde sieht. Auch diejenigen, welche den Ausdruck κόσμος V. 6 nur auf die Menschen bezogen, müssen also jedenfalls anerkennen, daß Petrus nicht auf die Menschenwelt allein das Fluthgericht beschränkt wissen will. Wiefern die Sündfluth auch die Himmel verderbt habe, und ob damit nur der Luft- oder der Sternenhimmel gemeint sei? darüber streiten nun die Ausleger. Erstere Auskunft — daß die Verderbung auf den Lufthimmel beschränkt werden müsse — traf schon Augustin de Civ. Dei XX, 18; und die kirchliche Auslegung ist ihm im Allgemeinen hierin gefolgt. Aber diese Erklärung bestreitet nach Salmero Calov. Er bemerkt richtig, daß zwar der Singular „der Himmel" zuweilen den Wolkenhimmel bezeichne, nie aber „die Himmel" in der Mehrheit. Doch ist auch Calovs Erklärung des οἱ νῦν οὐρανοί ungenügend. Oder es ist vielmehr gar keine Erklärung, wenn gesagt wird, es enthalte das οἱ νῦν οὐρανοί nicht den Sinn, daß der vornoachische Himmel ein anderer sei als der jetzige, es bilde das οἱ νῦν οὐρανοί keinen Gegensatz gegen die Himmel der vornoachischen Welt. Calov selbst hilft uns zu einer richtigern Auslegung; die sehr treffende Erklärung Calovs über das ἀπώλετο V. 6 darf man nur etwas erweitern. „Es ging allerdings unter diese ganze Welt so weit sie Wohnung des Menschen ist (Calov sagt nur mundus hic terrenus) insofern als sie sehr viel von ihrer alten Form verlor, und deshalb bedurfte sie auch einer neuen göttlichen Segnung 1 Mos. 8, 17. 22. 9, 2. 3." Je mehr man Ernst mit dem Gedanken macht, daß an Gottes Segen alles gelegen ist, desto mehr erkennt man, daß es in der That eine neue Welt ist, wenn nach dem Fluche die Sonne wieder ihren Schein und die Erde ihre Frucht giebt. Schon dadurch waren Himmel und Erde nach

der Fluth etwas neues, daß sie erst durch einen neuen Segen des Schöpfers wieder zur bewohnbaren Stätte des Menschen wurden. Aber auch abgesehn hievon — wer kennt denn die Revolutionen bis in die höchsten Himmel hinein, die mit der Fluth damals verbunden waren? und sollte nicht die Annahme solcher wirklich auch die Himmel erneuernden Revolutionen in jenen Tagen, manche Räthsel der Naturwissenschaft aufzuhellen im Stande sein, aber auch manche Berechnungen durchstreichen die auf der Voraussetzung ruhen, es sei schon seit den Zeiten vor der Fluth „alles so durchgeblieben vom Anbeginn der Schöpfung her"? — Das τῷ αὐτῷ λόγῳ bezieht man auf das Wort 1 Mos. 9, 8 ff. Aber mit dem „Worte", wodurch die jetzigen Himmel und Erde dem Feuer aufbewahrt sind, kann Petrus unmöglich die Gnadenverheißung, daß keine Sündfluth wieder kommen solle, meinen; nur gegensätzlich kann dies Wort der Gewißheit eines bevorstehenden Feuergerichts zu Hülfe kommen. Positiv beruht diese Gewißheit auf den Weissagungen der Propheten und des HErrn, sowie auf den Vorbildern nachnoachischer Gerichte, welche feurigen Charakters sind, namentlich dem Gericht über Sodom. Daß die gleiche Erwartung eines Feuergerichts in den heidnischen Religionen, sowie in den griechischen und jüdischen Philosophemen überall wiederklingt, diese Thatsache beweist fürwahr nichts gegen die Wahrheit dieser Lehre. Im Gegentheil, sie kann nur den erschütternden Eindruck der heiligen Offenbarungen vom Endgerichte verstärken. Wiefern die prophetischen und apostolischen Schilderungen dieses Endgerichtes auf unmittelbar göttlicher Belehrung, wiefern auf kritischer Aneignung aus den Vorstellungen des Völkerglaubens und der Völkerweisheit, beruhen, ist eine Frage von sehr ins Einzelne gehender Untersuchung. Genug, der HErr selbst, sowie seine Propheten und Apostel erkennen die Richtigkeit der Ueberlieferung von diesem durch Feuer zu vollziehenden Endgerichte an. Ganz ungebürlich ist auch hier die Schlußfolgerungsweise moderner Kritik. Aus den Anklängen, die in parsischer und stoischer Lehre an die Lehre des Apostels sich finden, wird sofort geschlossen,

daß der Apostel (oder Pseudopetrus) aus einer von diesen wahrscheinlich geschöpft habe. Das möchte noch sein. Aber sogleich schließt man weiter: daß also nach Analogie dieser Lehren die apostolische Lehre verstanden werden müsse, und daß also kein gänzlicher Untergang des jetzigen Weltganzen, sondern nur eine Erneuerung gemeint sei. Aber dieser Schluß beruht ja eben auf der unberechtigten Voraussetzung, als hätten die h. Schriftsteller das, was sie aus der allgemeinen Völkerüberlieferung geschöpft, nicht als gotterleuchtete Kritiker, sondern als sclavisch abergläubige Leute geschöpft. De Wette übrigens meint: daß Petrus nur eine Welterneuerung im stoischen Sinne meine, das werde auch durch die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (V. 13) bestätigt. Wie dies folge? ist gar nicht abzusehn; vielmehr wird jeder eben aus dieser Verheißung unbefangener Weise das Gegentheil schließen. — Θησαυρίζειν heißt: etwas als Schatz, als etwas jetzt oder künftig Nutzbares aufsammeln. Zwar verliert es zuweilen diese Bedeutung, so daß auch Böses, Uebles, Gegenstand des ϑησαυρίζειν sein kann (Spr. 1, 18, Röm. 2, 5). Jedoch ist kein Recht, eine solche Bedeutung ohne Noth anzunehmen. Vielmehr ist es billig, hier nach einem Nutzen zu fragen, zu welchem Petrus die jetzigen Himmel und Erde sich aufgespeichert denkt? diese Frage suchten wir zu beantworten: sie sollen als Material der Bestrafung dienen, so freilich, daß sie dabei selbst untergehn.

V. 8. Dies eine aber — keinen zweiten Widerlegungsgrund gegen die Spötter will Petrus vorbringen, sondern nur das schon Angegebene: daß nämlich jenes „von Alters her" kein Einwurf sei, näher ausführen — entgehe euch nicht, Geliebte, daß ein Tag vor dem HErrn (Gott, ohne Unterscheidung der Personen) ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag — nur der zweite Theil dieses Spruches ist aus Ps. 90, 4 entlehnt und findet vielfache Parallelen auch

bei weltlichen Schriftstellern; der erste Theil ist dem Petrus eigenthümlich; auf ihn kommt es ihm noch mehr als auf den zweiten an. Nicht, daß für Gott die Zeitdauer, die Zeitmaße keine Bedeutung haben, will Petrus sagen; im Gegentheil: die Zeit, die Dauer, hat für den lebendigen, in der Zeit wirkenden Gott so hohe Bedeutung, daß das erste, was Petrus sich angelegen sein läßt, dies ist: zu erklären, wie Gott so lange die Sünde mit ansehen könne? und seine Erklärung ist: ein Tag ist vor ihm, wie tausend Jahre; an einem einzigen Gerichtstage kann Gott die Sünde von Jahrtausenden bestrafen und die durch eine so lange Dauer in die Ewigkeit hineingekommene große Entstellung ausgleichen. Nur weil er das kann, darum darf nun anderseits, zum Besten der sich Bekehrenden, auch der andre Gesichtspunkt in Anschlag kommen: daß die Zeitdauer, obwohl von hoher, doch immer nicht von zwingender Bedeutung für Gott ist, indem tausend Jahre vor ihm wie ein Tag sind. Gott darf also, unbeschadet seiner Heiligkeit, die sonst eine dauernde Duldung des unbestraften Bösen nicht zulassen würde — er darf eine solche Dauer zulassen, weil sie durch die Gnadenabsicht gerechtfertigt ist. Das „tausend Jahre vor ihm wie ein Tag" — erklärt die Zulassung noch nicht, sondern nur die Möglichkeit derselben; erklärt, gerechtfertigt wird die Zulassung solcher Dauer durch das „ein Tag vor ihm wie tausend Jahre", und deutlicher noch durch V. 9.

Zu V. 8. Nicht so vorzugsweise, wie z. B. Calov thut, kann das *κυρίῳ* hier auf Christum bezogen und deshalb unmittelbar seine Ewigkeit und Gottheit hieraus gefolgert werden; denn, aus V. 10 besonders, erhellt wohl, daß hier Petrus nicht die Wirksamkeit des Sohnes am jüngsten Tage ausschließlich

im Auge hat, sondern das Zusammenwirken Gottes als des Einen im Vater und Sohne. Aber mittelbar, so fern der Tag des Sohnes, eben Tag Gottes im ganzen Umfange seines Wesens ist, zeigt Petrus hier die Anerkennung des Sohnes als in dem Wesen Gottes, des Ewigen, Einbegriffenen. — Οὐδὲν ἔγχρονόν ἐςι παρὰ Θεῷ sagt zwar Justin, und Calov sieht in dem „tausend Jahre wie ein Tag" eine schlechthinnige (simplex) Verneinung der Zeit in Gott. Immerhin; wenn nur die Auslegung mehr auch das „ein Tag wie tausend Jahre" beachten wollte, welches man eine schlechthinnige Bejahung der Zeit in Gott nennen kann, eine schlechthinnige Setzung Gottes in die von ihm geschaffene Zeit, so daß er jedes Theilchen von ihr zur Entfaltung seiner ganzen Machtfülle — oder seiner ganzen Langmuthsfülle gebrauchen kann. Dies vollkommene Sichversetzen Gottes in die Zeit, mit zugleich vollkommener Freiheit in und über der Zeit schließt denn auch jedes Gebundensein Gottes an bestimmte Zeitmaße aus, es schließt namentlich jedes Berechnenwollen von Tag und Stunde aus. Denn das Wann? der göttlichen Erfüllung ist eben kein starr vorherbestimmtes, sonst hätten die Propheten nicht besonders nach dem εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν zu forschen nöthig gehabt. Gott wählt mit Freiheit, wenn gleich nicht ohne oder gegen seine ewige Vorherbestimmung, sich diejenige Generation aus, die er durch das Eintreten einer Erfüllung begnadigen will (1 Petr. 1, 12); er behält sich die Zögerung aus Langmuth vor (vergl. zum folg. V.). Um so übler angebracht ist es, daß gerade aus unserm V. die Kirchenväter eine 6000jährige Weltdauer folgern. Daß allerdings die Weltzeit als eine Woche angesehen und also auch so zerlegt werden können muß, folgt schon daraus, daß ihr Ende als eine Sabbathbereitung für das Volk Gottes dargestellt wird (Hebr. 4, 9). Aber richtig sagt Calov: unter einem Jahrtausend hat man jeden Zeitenumschwung zu verstehen, der mit der göttlichen Ewigkeit verglichen, einen verschwindenden Werth hat. Hieraus erklärt sich überhaupt die scheinbare Willkür der h. Schrift in Anpassung der mystischen Zahlen an die Verhält-

nisse der Erfüllung. Denn an keine mathematisch bestimmbare oder gar vor der Erfüllung berechenbare Zahlen ist Gott gebunden.

V. 9. **Nicht zögert der HErr mit der Ankündigung** — mit dem Angekündigten, zu Erfüllenden — **wie es manche für Zögerung achten, sondern er hegt Langmuth** — die Langmuth erst, diese sittliche Eigenschaft Gottes, löst das Räthsel — **gegen euch** — nämlich gegen die aus freier Gnade berufene Menschheit — **indem er wünscht, daß keiner verloren gehe** — das *βούλεσθαι* ist das Wollen als ein Bestimmtsein, Wünschen, Verlangen, sich Sehnen — **sondern alle zur Buße schreiten** — den entscheidenden Schritt thun, den einzigen, den das freie Geschöpf selbst thun muß, weil in dieser Beziehung der sonst allmächtige Wille Gottes gebunden ist, weil in dieser Beziehung Gott nur soweit kann was er will, als der Mensch mit Freiheit sich für Annahme dieses Gnadenwillens entscheidet.

Zu V. 9. Die Lesart *εἰς ὑμᾶς* ziehen wir dem *εἰς ἡμᾶς* vor, nicht sowohl wegen der Vielheit der Zeugnisse, als vielmehr, weil nach des Petrus eigener Versicherung (V. 15) ihm bei dem *μακροθυμεῖ* die Darstellung des Römerbriefs, also die Lehre von der freien, an keine Geburtsvorzüge und an keine Zeitmaße gebundenen Gnade vorschwebt, vermöge deren Gott, während er schon im Begriffe ist seinen Zorn zu zeigen, während schon nach den prophetischen Zeitbestimmungen und nach dem Rechte das Gericht eintreten müßte, doch noch in Fülle der Langmuth die Gefäße des Zorns trägt, um die Berufenen in Gefäße des Erbarmens zu verwandeln (Röm. 9, 22—24)*) — auch die aus den Heiden (V. 25). Gerade des letzten Punktes wegen ist es wahrscheinlich, daß hier Petrus die den Heiden Zeit lassende Langmuth besonders hervorheben will. (Die

*) Vergl. mein „Urchristenthum" S. 87 ff.

Lesart εἰς ἡμᾶς erklärt sich sehr leicht aus der Seele der Schreiber und Erklärer). — Petrus giebt hier einen Schlüssel zum rechten Verständnisse des 9. Cap. des Römerbriefs, aus dem man so vielfach gerade die unerbittlich starre Vorherbestimmung herauslieſt, während es gerade eine in Langmuth dehnsame Vorherbestimmung lehrt, die ebenso frei als ewig ist. Es ist hier gerade, wo sich die schwache Stelle der reformatorischen Schriftauslegung zeigt. Statt durch des Petrus Andeutung um so mehr von einseitigem Verständnisse des 9. Cap. des Römerbriefs sich abhalten zu lassen, nennt Luther gar unsern V., wegen des „der HErr will, daß keiner verloren gehe" einen „der Sprüche, die da jemand bewegen möchten zu halten, daß diese Epistel nicht St. Peters wäre". So sagt er nachträglich bei Auslegung von V. 16. „Denn", fährt Luther fort, „er gehet ein wenig herunter unter den apostolischen Geist". Und er nimmt dies Bedenken nur zurück, weil ja Petrus hier (nämlich in dem ganzen Briefe — aber das ist doch nicht der Fall —) von der Liebe schreibe, und es „der Liebe Art sei, daß sie unter sich gehe gegen dem Nächsten, während der Glaube über sich hinaus führe." — Calvin seinerseits nimmt zwar scheinbar die Belehrung unsres V. an, löst aber den Einwurf: warum nun doch so viele verloren gehen, durch seine dogmatische Unterscheidung vom geheimen und vom offenbaren Rathschlusse Gottes. Beza bezieht sogar das „alle" auf die Erwählten allein. Hingegen nennt Calov unsern V. ein unbesiegliches Beweisstück gegen das decretum absolutum der Calvinianer, führt übrigens mit Recht 1 Tim. 2, 4 an, eine Stelle, die mindestens das ganz unmöglich macht, unsern Vers als einen Widerspruch gegen Paulus anzusehn, oder gar in ihm etwas Unapostolisches zu finden, und um unsres V. willen „zu halten, daß diese Epistel nicht St. Peters wäre". Wenn nun freilich dann die Auslegung der lutherischen Kirche unsern V. dahin erläutert, es sei von dem ernstlichen, aber nicht von einem absoluten, sondern geordneten Willen die Rede, so ist dies wahr; indeß fragt sich, ob dies ganz den Punkt trifft, auf welchen Petrus zielt. Calov eignet sich auch für unsre

Stelle die Unterscheidung des voraufgehenden und nachfolgenden, nämlich des die Beschaffenheit des Einzelnen in Betracht ziehenden und danach den allgemeinen Willen vollziehenden oder zurückziehenden Willens an. Dadurch wird indeß die ewige Vorherbeschließung, in Beziehung auf jeden Einzelnen, in der That geradezu zu einer bloßen Vorhersehung. Das ist nun, aus unserm Verse wenigstens, nicht herauszulesen. Er läßt die von Paulus gelehrte ewige Vorherbereitung der Gefäße des Erbarmens, ja auch die Zurichtung der Gefäße des Zorns unangetastet, aber er lehrt: die Ewigkeit des göttlichen Willens ist trotz ihrer Ewigkeit doch auch anderseits Langmuth, die ewige Beschließung trotz ihrer Vorzeitlichkeit und Ueberzeitlichkeit doch eine ebenso sehr mit der Zeit mitgehende, und so in gewisser Weise erst in ihr werdende zu denken. Gewiß wird der Verstand sagen: dies läßt sich nicht vorstellbar machen, dies läßt sich in keine widerspruchslose Vorstellung vereinigen. Aber der Verstand muß auch anerkennen, daß in der That die ganzen beiden Vorstellungsreihen, die er entwickelt, die eine unter dem Gesichtspunkte der Zeit, die andre unter dem der Ewigkeit, ein für allemal in einer nie aufgehenden Unterschiedenheit zu einander stehen; der Verstand muß daher anerkennen, daß sich keine wirklich vereinbarende Formel, worin der ewigen Beschließung und der Freiheit gleich volles Recht gewährt würde, erdenken läßt, sondern daß das Richtige nur das ist, was Paulus und Petrus lehren, nämlich die doppelte Forderung: Erkenne vorbehaltlos die ewige Vorbeschließung an, aber erkenne auch vorbehaltlos die durch die Zeit hindurch mitgehende, durch Gebet und durch Buße bestimmbare, in Langmuth aufgeschlossene, gleichsam erweichte, dehnbar sich darstellende Gnade an. Eine andre Auskunft, eine über den Verstandeswiderspruch hinweghelfende Formel giebt Petrus nicht; und die kirchliche Dogmatik, die solche Formeln vielfach aufgestellt hat, hat deren vollkommenes Genügen auch nie behaupten mögen.

Daß das βούλεσθαι sich vom θέλειν unterscheidet, daß jenes ein Bestimmtsein des Willens, dieses ein Wollen als Selbst-

bestimmung ausdrückt, wurde schon zu 1, 21 bemerkt. Gerade an unsrer Stelle liegt nun aber hierin ein für die Lehre vom göttlichen Willen im Verhältnisse zur geschöpflichen Freiheit höchst wichtiger Gesichtspunkt. Zwar heißt es an der ähnlichen paulinischen Stelle 1 Tim. 2, 4 πάντας θέλει σωθῆναι; denn freilich ist ja das Bestimmtsein des göttlichen Willens keine ohne Selbstthätigkeit sich ihm aufdrängende Neigung; Petrus aber, indem er hier βουλόμενος setzt, hebt gerade dasjenige hervor, wodurch der sonst allmächtige Gotteswille in dieser einzigen Beziehung aufhört, unwiderstehlich zu sein. Nicht weil er nur ein Scheinwille wäre, nicht weil ins Geheim Gott anders wollte, sondern weil dem zu allgemeiner Erlösung bestimmten Liebeswillen Gottes seine Selbstbestimmung zur Verwerfung derjenigen, die vermöge ihrer Freiheit dem βούλημα Gottes widerstreben, gegenüber steht. Dasselbe liegt auch, wie oben schon angedeutet, in dem χωρῆσαι; es entspricht ganz dem ἀποφυγόντες 1, 4, sowie dem ὑπακοήν 1 Petr. 1, 2; alles zwar ist Gabe, von der Vorherbestimmung und Wahl bis zum Glauben und zur Hoffnung und zum Davontragen des Glaubenszieles (1 Petr. 1, 9); aber der Ruf muß gehört, das angebotene Anwohnerrecht in dem Israel der Erfüllung (παρεπιδημία 1 Petr. 1, 1) muß ergriffen, die Flucht aus der Welt in das Reich der Gerechtigkeit muß genommen, der Schritt zur Buße muß gethan werden. Diese Selbstentscheidung kann und will das göttliche βούλημα, obwohl allmächtig und ewig vorherbestimmend, dem freien Geschöpfe nicht ersparen; insofern ist die ewige Vorherbestimmung nur ewige Vorherbestimmtheit; also — wenn man es so ausdrücken will — die Vorherbestimmung nur Vorhersehung. Scheint hierin ein Widerspruch zu liegen, so ist das nur derselbe scheinbare Widerspruch, der überhaupt darin liegt, daß die Schöpfung in die Ewigkeit hinein eine Zeit, und daß die Schöpfung freier Wesen eine Möglichkeit des Nichtausgeführtwerdens in den Willen Gottes hineingestellt hat.

V. 10. Kommen aber wird — wie aber nur jene bestimmte Rücksicht die Zulassung der Dauer erklärt,

so ist auch das Maß der Dauer ein sehr bestimmtes — der Tag des HErrn wie ein Dieb in der Nacht — wenn die Empfänglichkeit für die Gnade anbietende göttliche Langmuth ihren Tiefpunct, die Sicherheit aber und der Unglaube an ein Ende der Weltzeit ihren Höhepunct erreicht hat; diese Bestimmung des Zeitpunkts liegt in der Vergleichung „wie ein Dieb"; denn die für Wahrnehmung des um sie her Vorgehenden Unempfänglichen, die in Sicherheit Schlafenden sind es, die sich von einem Diebe überraschen lassen — an welchem die Himmel dröhnend vergehen und die Urbestandtheile sogar, indem auch sie brennen sollen, sich auflösen und die Erde und die Gebilde auf ihr verbrannt werden werden. — Himmel, Urbestandtheile und Erde werden hier nach einander genannt; ähnlich nennt V. 5 die Himmel, dann das Wasser als Grundstoff der Erde, und die Erde selbst. Die Himmel scheinen dort wie hier nicht zu dem gerechnet zu werden, was aus dem als Grundstoff Bezeichneten mit gebildet ist; der Stoff der Himmel kommt überhaupt gar nicht in Betracht, möge ihnen nun ein besonderer Stoff zugeschrieben, oder sie nur als die Grenze der irdischen Welt oder als die mehreren Grenzen der verschiedenen Sphären der irdischen Welt gedacht sein. Nur insofern gehören sie beidemale zum sichtbaren Weltganzen, als sie die eintretende Zerstörung mit erleiden. Was aber den Stoff oder die Stoffe, und die Erde betrifft, so unterscheidet sich die Schilderung jener ersten Zerstörung von der der zweiten dadurch, daß dort von einer Zerstörung des Grundstoffes, nämlich des Wassers, nicht, überhaupt also nicht von einer eigentlich vernichtenden Zerstörung, sondern nur von einem massenhaften Hervor- und Uebertreten des Grundelements und

einem dadurch bewirkten Verderben der Erde die Rede ist. Indeß wird doch auch diese Verderbung insofern als eine wesentliche gedacht, als ja die zweite Erde eben neue Grundbestandtheile zeigt. Die erste Erde bestand aus Wasser, die zweite hat mehrere, mannichfache Grundstoffe. Wie dem sei — eine eigentliche chemische Theorie hat wohl weder von der ersten noch von der zweiten Welt Petrus geben wollen, sondern nur sagen wollen, daß der Charakter der vornoachischen Welt der war, Wasserwelt zu sein und in Wasser unterzugehn; die zweite Welt hingegen ist eine Feuerwelt, und ihre Zerstörung ist eine Vernichtung durch Feuer in dem Grade, daß selbst alles was man als Grundstoff, also als chemisch unauflösbar, als zurückbleibend bei jedem chemischen, auch bei jedem Schmelzproceß betrachten könnte, doch diesem Schmelzprocesse nicht widersteht. Ob aber durch diesen Proceß die so verbrannten Grundstoffe als völlig in Nichts aufgelöst, oder nur in andre Stoffe verwandelt gedacht werden sollen, ob gar nichts oder ob irgend eine Weltasche oder eine Weltschlacke zurückbleibe, wird nicht gesagt. Kurz, die Stoffe selbst werden aufgelöst; wird dazu noch hinzugesetzt: die Erde und die Werke auf ihr werden verbrannt, so ist dies nur eine besondere Anwendung des von den Grundstoffen Gesagten. Die Erde und die Werke auf ihr sind ja das, worauf es ankommt, um dessen willen das übrige, um dessen willen die Grundstoffe zu ihr und zu allem übrigen da sind, um dessenwillen auch alles übrige bis einschließlich der Grundstoffe zerstört wird. — Ueberflüssig scheint es, zu fragen, ob unter den Werken auf der Erde die Werke Gottes oder der Menschen gemeint seien? Es ist eben beides oder keins von beiden. Es ist nur die auf der Erdoberfläche sich

zeigende Mannichfaltigkeit von Gebilden im Gegensatze der Erde als Ganzen. Wie wenn jemand, die Zerstörung die der Tod an einem Körper anrichtet, schildernd, bei Beschreibung des Hauptes verweilte und dann sagte: Was ist aus diesem Haupte, was aus den so ausdrucksvollen Gesichtszügen geworden? Wie man hier nicht zu fragen hat, ob der Schildernde an das wechselnde Minenspiel mit, oder nur an die bleibenden Gesichtszüge gedacht habe? so hat man nicht zu fragen ob Petrus mit den Werken auf der Erde nur an die Gebilde des Schöpfers, oder an die noch hinzukommenden Ergebnisse menschlicher Thätigkeit nebenbei mit, denke. Eine Nutzanwendung der Art, daß alles menschliche Bauen und Schaffen auf Erden doch nur, soweit es nicht Gott dient, fürs Feuer bestimmt sei, eine Nutzanwendung auch für diejenigen, die zwar auf dem Glaubensgrunde bauen, jedoch nur Heu und Stoppeln bauen (1 Cor. 3, 12 ff.), ist also keineswegs von unsrer Stelle ausgeschlossen. Calov hat dies aus Scheu vor dem römisch-katholischen Fegfeuer etwas allzu weit von der Hand gewiesen.

Zu V. 10. In dem ἡμέρα κυρίου, sowie im V. 9 ist κύριος — wie das ja überhaupt für das ganze N. T. gilt — sobald nicht bestimmtere Beziehung durch den Zusammenhang gegeben ist — nicht der Sohn im Unterschiede vom Vater, sondern der ganze persönliche Gott, aber als der in Christo offenbare. Wie umhertappend die Unächtheitskritik bei ihrem Suchen nach Verschiedenheiten zwischen dem ersten und zweiten Petrusbriefe sich verhält, sieht man auch hier; denn de Wette macht es zu einem Beweise der Unächtheit, daß der zweite Brief κύριος von Gott brauche; Credner hingegen beweist die Unächtheit daraus, daß der erste Brief κύριος nur ein einzigesmal von Christo, sonst immer von Gott, der zweite Brief es immer von Christo brauche!

Während Cr. seine scharfsinnige Bemerkung durch die Ausnahmen die er selbst machen muß, selbst aufhebt, heben zugleich seine und de Wettes Bemerkung einander auf. Thatsache ist freilich, daß in unserm Briefe an allen von Credner aufgezählten Stellen (1, 2. 8. 11. 14. 15. 3, 18) κύριος auf Christum bezogen werden muß — weil an diesen Stellen Petrus diese Beziehung allemal selbst angiebt; hingegen das κύριος in unserm V. 9 und 10 vergißt Credner ganz zu erwähnen; und über 2, 9 hilft er sich damit hinweg, das zweite Capitel sei ja aus Judas entlehnt! — Ob das ἡ vor ἡμέρα ächt sei, ist schwer aus innern Gründen zu entscheiden, da Petrus zwar die Weglassung des Artikels liebt (vergl. besonders ἡμ. κρίσεως V. 7), aber auch häufig den Artikel setzt wo er fehlen durfte. Ebenso unentschieden muß bleiben, ob das ἐν νυκτί ursprünglich, oder erst aus 1 Thess. 5, 2 hineingetragen sei? — Unter ϛοιχεῖα die Gestirne zu verstehen, hat allerdings viel für sich; nicht nur „manche Griechen" (de Wette), sondern griechische Kirchenschriftsteller brauchen das Wort so, und man kann nicht (mit Pott) sagen, Theophilus habe erst unserer Stelle diesen Gebrauch entlehnt, da Theophilus an den betreffenden Stellen gegen die Vergötterung der ϛοιχεῖα eifert oder von ihrem wohlgeordneten Laufe spricht, also nichts mit unserer Stelle zu thun hat. Am meisten dürfte sich eine Beziehung des ϛοιχεῖα auf die Gestirne dadurch empfehlen, daß die Weissagungen vom jüngsten Gericht überall auch von Zerstörungen in der Sternenwelt zu sprechen pflegen. Indeß, wenn wir an der Auslegung „Urbestandtheile" festhalten, so wollen wir auch keineswegs die Gestirne ausschließen; wir schließen sie aber ein eben als Urbestandtheile; denn daß sie eben als solche den Namen ϛοιχεῖα erhalten haben, ist uns nicht zweifelhaft, da die Ableitung von ϛοιχεῖν, (als hießen die Sterne wegen ihres Wandelns so, und als sollte ϛοιχεῖα eine Uebersetzung des צבאות sein, weil sie wie himmlische Heerschaaren einherschreiten) dem feststehenden Gebrauche des Wortes widerspricht. Kommen aber die Sterne als Urbestandtheile in Betracht, so ist durch die Beziehung auf sie die Beziehung auf

sonstige Urbestandtheile nicht ausgeschlossen; und des Grotius Erklärung, wonach Sterne und Wasser gemeint sind, ist nicht als zu weit, sondern als noch zu enge zu verwerfen. Auch Feuer und Luft sollen aufgelöst werden durch Brand. De Wette zwar hält Auflösung des Feuers durch Feuer undenkbar; anderntheils meint er, daß aus Auflösung der Luft ein Zusammengesetztsein derselben folgen müßte. Das alles spricht nun wohl nicht gegen die Beziehung auf Feuer und Luft; denn eben daß auch die Urbestandtheile, auch das Unzusammengesetzte aufgelöst werden solle, ist ja des Petrus Meinung. Ob er nun aber die Luft für zusammengesetzt oder für Urbestandtheil halte? über diese chemische Frage giebt er keine Auskunft; falls er die Luft als Urbestandtheil ansah, so meinte er schwerlich die Luft in dem Zustande, wie wir sie unmittelbar vorfinden. Eine eigentlich chemische Gelehrsamkeit konnte er um so weniger entwickeln wollen, da die ganze Voraussetzung unsrer Chemie, die Scheidung von zusammengesetzten und unzusammengesetzten Körpern, doch eigentlich selbst gar keine wirkliche Lehre ist, sondern nur Ausscheidung der Stoffe, die weiter zu zerlegen den Chemikern noch nicht gelungen ist. Einst beim Weltbrande, wenn alles Zusammengesetzte und Unzusammengesetzte sich auflöst, dürfte sich wohl zeigen, daß manches zusammengesetzt war, was die Chemie für einfach hielt. Aber auch das wirklich Einfache wird aufgelöst werden, denn in der göttlichen Chemie giebt es eben nichts Unauflösbares, keinen Urstoff — denn Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, und, sobald er will, ist sie wiederum Nichts. In Betreff des ῥοιζηδόν geht aus den alten Worterklärern, obwohl sie es von ῥέω ableiten, nur hervor, daß es ein Ton-nachbildendes Wort ist; es ist also keine Rücksicht darauf zu nehmen, daß Hohel. 4, 15 ῥοῖζος ein Rauschen (des fließenden Wassers) ausdrücken soll — es ist auch nicht viel zu fragen, ob Petrus hier damit mehr das Zischen der Flammen, oder welchen Ton sonst? vergegenwärtigen wolle? sondern es ist in der Uebersetzung ein ähnliches Ton-nachbildendes, das ganze wilde

Durcheinander, welches durch das Gehör bei jener Auflösung empfunden werden wird, ausdrückendes Wort zu suchen.

V. 11. Da nun dies alles aufgelöst wird — da also die Auflösung dieser irdischen Wirklichkeit eine Thatsache, die Verweslichkeit derselben also einleuchtend, ebenso thatsächlich gewiß aber die Wirklichkeit des ewigen Reiches Gottes ist — wie eifrig müßt ihr dastehn in heiligem Wandel und Frömmigkeit — wie weit entfernt von der Meinung jener Irrlehrer, als sei das Reich göttlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit nur im Gedanken zu suchen, ohne wirkliche Abkehr von dieser nicht bleibend wirklichen Welt —

Zu V. 11. Diesen und den f. V. in Frage und Antwort zu scheiden, so daß dinter ὑμᾶς oder hinter εὐσεβείαις die Frage aufhörte, ist eine offenbare Unnatürlichkeit. Ποταπός ist ja weder hier noch an den übrigen Stellen (s. dieselben bei Schleusner) einfaches Fragewort, sondern drückt eine Frage des Staunens aus, die keine Antwort erwartet. Kaum für möglich sollte man es daher auch halten, daß Meyerhoff es wagt, aus dem ποταπός einen Unächtheitsbeweis zu machen, denn „der erste Brief, nie aber der zweite, habe das bessere ποῖος"! — In λυομένων haben wir ein ähnliches zeitloses Part. präs. wie 2, 9; auch hier ist nicht nöthig, das Präsens mit Winer durch die Nähe oder durch die Unausbleiblichkeit der Zukunft zu erklären. Nicht, daß die Welt aufgelöst werden wird, sondern daß sie Gegenstand der Auflösung, daß die Auflöslichkeit ihr Wesen ist, soll die Leser dazu veranlassen, heilig und fromm zu leben. So sehr dem Petrus die Lehre vom Endgerichte der eigentliche Gegenstand der Besprechung in diesem Briefe ist, so ist er sich doch hier, wie im ersten Briefe bewußt, daß diese Lehre nur erst ein Ausfluß der Lehre von der wesentlichen Nichtigkeit der Welt ist. In dieser letzteren Lehre und deren Gegensatze: nämlich der Unverwelklichkeit und Herrlichkeit der künf-

tigen Welt liegt der eigentlich treibende Grundgedanke beider Briefe (1 Petr. 1, 4 und 2 Petr. 1, 4) — auch einer der Aechtheitsbeweise für unsern Brief. — Die Lesarten τούτων οὖν πάντων, τούτων δὲ οὕτως, τούτων δὲ οὕτως ἁπάντων kommen alle auf den nämlichen Sinn hinaus; es scheint übrigens kein Grund, von der gewöhnlichen abzugehen. — Der Plural ἀναστροφαί und εὐσέβειαι drückt die in jeder Beziehung zu bethätigende Richtung auf das Göttliche aus; und vergleichen läßt sich (obwohl dort mehr die verschiedenen Arten von ὑπόκρισις, φθόνος u. s. w. unterschieden werden) 1 Petr. 2, 1. — Wie mit dem εὐσεβείαις Petrus auf 2 Petr. 1, 3, so blickt er mit ἁγίαις ἀναστροφαῖς auf 1 Petr. 1, 15 zurück; als wollte er sagen: somit bin ich zum Abschlusse nicht nur dessen, wovon ich im zweiten, sondern auch, wovon ich im ersten Briefe ausging, und was ich beweisen wollte, gelangt.

V. 12. Erharrend und beschleunigend — sie erwartend als schleunig bevorstehende mit Beschleunigung dessen, was ihr dabei zu thun habt, d. h. mit schleuniger völliger Abkehr von der Welt — die Ankunft des Tages Gottes, um dessen willen — welchem gleichsam zu Ehren; ihm (dem Tage Gottes) gilt es ja; das Vergehen dieser Welt ist ja nur die Kehrseite des Kommens Gottes und seines Reiches — die Himmel glühend sich auflösen werden, und die Urstoffe, indem sie brennen werden, schmelzen?

Zu V. 12. Wie sich die Nichtigkeit der Welt in ihrer Auflösung zeigt, so soll die christliche Heiligkeit und Frömmigkeit, die christliche Abkehr von der Welt, sich in der steten Beziehung auf dieses Endgericht zeigen. In dem σπεύδειν neben dem προσδοκᾷν, wird man als nächste Bedeutung nichts andres als das Herbeibeschleunigen durch Wünsche, das Schleunigherbeiwünschen, finden dürfen. Die von Wolf und Schleusner beigebrachten Beispiele zeigen,

daß σπεύδειν diese Bedeutung hat, ohne das man ein εἰς vor dem nachfolgenden Accusativ ergänzen müßte. Ein eigentliches Hinwirken auf das schnellere Herankommen des schleunig Herbeigewünschten braucht also das σπεύδειν nicht zu enthalten. Aber, eben nur deshalb kann das σπεύδειν ein Schleunigherbeiwünschen bedeuten, weil man den so Wünschenden gar nicht anders denken kann als so, daß er das Seinige zur Beschleunigung thut. Daß das die Christen nun auch thun sollen, durch Gebet und durch Ausbreitung des Evangeliums, damit die Bedingung Matth. 24, 14 (erst müsse das Evangelium dem ganzen Erdkreise gepredigt sein) erfüllt werde, dies allerdings ist mittelbar in der Aufforderung σπεύδοντας eingeschlossen. Gekünstelt aber und schief ist die Beziehung, als müßten die Christen durch ihre Frömmigkeit bewirken, daß sie einer ferneren göttlichen Langmuth nicht mehr bedürfen — (de Wette) — schief ist diese Beziehung, weil erstens das μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς V. 9 gar nicht auf die schon Gläubigen beschränkt ist, sondern auf die Heiden, als die erst noch zu bekehrenden geht — die Leser werden nur als der dem Petrus vor Augen stehende Theil der Menschheit angeredet, und es wird davon, daß gerade der angeredete Theil schon bekehrt ist, im Augenblicke abgesehn — und weil zweitens das ἁγίαις ἀναστροφαῖς nicht das Mittel des σπεύδοντας sein kann; denn dann müßte es ja auch das Mittel des προσδοκῶντας sein; man müßte übersetzen: „indem ihr dadurch erharrt und beschleunigt" — was widersinnig ist; vielmehr giebt προσδ. und σπ. die Art und Weise, oder einen besondern Charakterzug des christlichen heiligen Wandels an. — „Gottes Tag" heißt der große Gerichtstag; denn wenn schon V. 10 κυρίου ἡμέρα nicht auf Christum allein, sondern auf den in Christo offenbaren Gott zu beziehen war, so ist hier die Beziehung auf den Offenbarer noch weniger hervortretend, weil der Gedanke ganz bei dem wesentlichen Gegensatze: die auflösliche Welt, und der ewige Gott — verweilt. Nur bedauern kann man eine Auslegung wie die Jachmanns, der, statt diese

so markvolle Entgegensetzung zu beachten, lieber herausbringt: der Verfasser glaube nicht mehr an Christi Kommen, und begnüge sich deshalb mit einem Warten auf einen Gerichtstag ohne Christus!

V. 13. Neue Himmel aber und eine neue Erde nach seiner Verkündigung wir erwarten — es scheint dieser Satz noch von dem „um dessen willen" abhängen zu sollen, nur nicht ganz entsprechend angeschlossen; es ist etwa gemeint: „und von welchem, durch welchen wir erwarten" — die Verkündigung des HErrn, die Petrus meint, ist ohne Frage die durch Jesaias geschehene 65, 17. 66, 22. — in welchen die Gerechtigkeit wohnt — die göttliche nämlich, die vermöge ihrer Herrschaft dann jede Herrschaft der Schuld, der Verweslichkeit und der Sünde ausschließt — hierin aber eben liegt die Nothwendigkeit, sich schleunig für dies Reich zu entscheiden; so ist der ganze Relativsatz, von den Worten „um dessen willen" ab, eine Begründung der im Hauptsatze in Frageform gegebenen Aufforderung: seid eifrig in heiligem Wandel, mit schleunigem Betreiben dessen was an euch ist, erharrend den Tag des HErrn. Weil jedoch über dem Relativsatz jene Aufforderung zu sehr in den Hintergrund getreten, so folgt sie noch einmal:

Zu V. 13. Die Lesarten κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα und καὶ τὰ ἐπαγγέλματα erklären sich so genügend durch Schreibfehler, daß wir nicht von der gewöhnlichen Lesart abgehen können, welche sich dadurch empfiehlt, daß damit das einzelne bestimmte Jesaianische ἐπάγγελμα als Quelle angezogen wird, wie es denn unstreitig hier dem Petrus Quelle war. Daß die Worte ἐν οἷς δ. κ. bei Jesaias nicht stehen, erregt gar kein Bedenken; Petrus will sie nicht im entferntesten als Stück des angeführten ἐπάγγελμα geben, sondern er blickt damit auf seinen Eingang

zurück, wo er die Gerechtigkeit als das Wesen des im Glauben ergriffenen Reiches darstellt. — Für das tausendjährige Reich übrigens „scheint (nach de Wette) in der Eschatologie des Verfassers keine Stelle zu sein." Hierauf ist zu antworten: die Stelle ist jedenfalls da; sie liegt ja in der Lehre von der Langmuth Gottes, und daß vor ihm ein Tag wie tausend Jahre. Eine andre, nebensächliche Frage ist, ob und wie weit Petrus ein Bewußtsein davon hatte, daß wirklich der große Tag Gottes sich noch einmal zu einem tausend-, ja mehrjährigen Tage ausdehnen solle. Dem Wesen seiner Lehre vom Endgerichte thut dies aber durchaus keinen Eintrag.

V. 14. Deshalb, Geliebte, dies erharrend — nicht: da ihr dies erwartet; sondern: indem ihr dies erwartet. Daß man darauf warte, sich in keiner Weise durch die Spötter aus der Ueberzeugung und Stimmung des Wartens bringen lasse, das gehört mit zu des Petrus Aufforderung, ja ist deren erstes, wesentliches Stück — beeifert euch, fleckenlos und tadellos ihm erfunden zu werden im Frieden. — Das hier zunächst überraschende „im Frieden" darf nur aus dem wozu jetzt Petrus übergeht und was er also schon im Sinne hat, erklärt werden. Nachdem Petrus die Spötter und Irrlehrer gewürdigt hat gemäß der innern Verwerflichkeit ihrer Lehren, kommt er auf ihre friedenstörende Feindseligkeit gegen die kirchlichen Autoritäten. Seine Warnung ist also hier: man möge sich nicht als Sectirer, als Störer des Kirchenfriedens, sondern als in diesem Frieden Stehender erfinden lassen. Petrus würde jedoch dies nicht um des Uebergangs willen so gewendet haben, wenn nicht auch die innere Wahrheit der Sache hierauf führte. Wollte er Fleckenlosigkeit in Hinsicht der persönlichen Vollziehung alles dessen, was im Reiche der göttlichen Ge-

rechtigkeit gefordert ist, verlangen, so würden ihm die Leser beim besten Willen mit Verzagen antworten; aber fleckenlos im Frieden, können sie sich erhalten, und mit dem Kirchenfrieden ist dann auch der innere und der Friede mit Gott verbunden, den auch jedenfalls gleichzeitig Petrus mit im Auge hat.

Zu V. 14. Daß dieser V. eine reine Wiederholung der Ermahnung V. 11 sein solle, ist nicht zu vermuthen. Der Unterschied kann aber auch nicht darin allein liegen, daß (Calov) die Ermahnung zur Heiligkeit jetzt aus der Erwartung des Neuen, wie vorhin aus der Zerstörung des Alten gefolgert wird. Der Fortschritt liegt vielmehr in dem ἐν εἰρήνῃ; was die Ausleger auch besser gewürdigt haben würden, wenn sie das ganze Gewicht des Nachfolgenden in Anschlag gebracht hätten. Der einzige, der das ἐν εἰρήνῃ vollständig gewürdigt hat, ist Judas, der mit seinem οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες (V. 19) abermals auf Petrus zurückweist. Derjenige Apostel, so will Judas sagen, dessen Weissagung in Betreff der Spötter ich eben anführte, hat nicht nur vor ihnen wegen des Inhalts ihrer Lehre gewarnt, sondern auch wegen ihrer gegen den Kirchenfrieden gerichteten Bestrebungen; ihnen entgegen bewahrt euch im Kirchenfrieden, festhaltend an eures Stifters Paulus Lehre, an die euch Petrus verweist, euch aufbauend auf dem von Paulus verkündigten Glauben, den auch in seinem ersten Briefe (5, 12) Petrus als den apostolischen bezeugt. Durch Hinweisung auf diese der kirchlichen Spaltung entgegenarbeitende Richtung seines Vorgängers Petrus, giebt Judas nicht nur einen Wink für das eindringlichere Verständniß über den Zweck unsres Briefes; sondern er beweist zugleich damit von neuem, erstens, daß unser Petrusbrief die ihm vorliegende Quelle ist, zweitens, daß beide Briefe Petri wirklich zusammengehören, wirklich beide den Petrus zum Verfasser haben.

V. 15. **Und unsres HErrn Langmuth achtet als Heil** — Gottes Langmuth als der wesentliche Er=

klärungsgrund für die Frage: warum es überhaupt eine Dauer, eine Entwickelungsgeschichte zwischen Abfall und Gericht giebt? war bereits V. 9 dargestellt. Aber dort erschien die Langmuth zunächst als die, durch welche der noch unbekehrten Menschheit Zeit zur Annahme des Heils gestattet wird; jetzt hingegen werden die schon Bekehrten darauf hingewiesen, daß auch für sie in der Aufschiebung des Gerichts Heil liegt. Es gehört ja Zeit dazu, daß zu dem äußerlichen Eintritte in das Reich der Gerechtigkeit die innerliche Festmachung der Berufung hinzukomme (1, 10). Indeß, auch hievon ganz abgesehen, muß ja schon jeder Bekehrte im Rückblicke auf seine Bekehrung sich sagen, wie diese, wenn nicht die Langmuth Gottes einen Entwickelungsproceß von Sünde und Erlösung zwischen Abfall und Gericht einschöbe, gar nicht möglich gewesen, sondern das verdiente Gericht auch über ihn ergangen sein würde — gleichwie auch unser — ein apostolisches „unser,“ gesprochen als amtliche Erklärung im Namen des Apostelcollegiums — geliebter Bruder Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit — auch dieser Ausdruck hat amtlichen Ton; die Weisheit ist nicht etwa gesteigerte Erkenntniß, sondern Lehrbefähigung, Erkenntniß von solcher Art, daß sie zum Lehrer befähigt, daher verliehene Amtsgnade — euch geschrieben — nämlich im Briefe an die Römer, der ja mehr noch als alle andern paulinischen Briefe bestimmt ist, euch Heidenchristen über eure Stellung im Reiche Gottes aufzuklären.

Zu V. 15. Das Wort „Langmuth“ (μακροθυμία) von Gott gebraucht, findet sich bei Paulus nur im Römerbriefe, und dort zweimal. In der ersten Stelle, (2, 4) hält Paulus dem Juden vor: „den Reichthum der göttlichen Gütigkeit und Zu-

wartung, und die Langmuth mißachtest du, nicht wissend, daß die Güte Gottes dich zur Buße weist?“ An der zweiten Stelle (9, 11) thut Paulus folgende Frage: „wenn aber Gott, im Begriff seinen Zorn zu bethätigen, und seine Macht zu zeigen, (doch noch diese Absicht zurückhielt und) in vieler Langmuth trug die Gefäße des Zorns, die ganz zum Verderben zugerichteten, und (dies that) damit er zeige den Reichthum seiner Herrlichkeit über die Gefäße des Erbarmens, die er vorherbereitet hatte zur Herrlichkeit?“ Wenn es sich so verhält — das ist der Sinn der Frage — was werdet ihr antworten? Es hat nämlich Paulus im Vorangehenden den Wahn derer bekämpft, die mit Gott hadern, daß er die abgefallenen Menschen unter das Gesetz der Sünde stellt und sie demgemäß in der Sünde verhärtet, und daß er davon nach freier, nicht an Geburtsvorzüge gebundener Gnade nur diejenigen ausnimmt, die er will. Den Wahn dieser Gegner, die Gott an Geburtsvorzüge fesseln wollen, hat Paulus im Vorangehenden mit dem Satze niedergeschlagen: der Töpfer habe das Recht aus seinem Stoffe Gefäße beliebiger Art zu formen. Aber, so berechtigt dieses Gleichniß war, denjenigen gegenüber, die Gott bei seiner Wahl an äußerliche Bedingungen knüpfen wollten, — so leidet es doch, wie jedes Gleichniß, an Einseitigkeit. Paulus selbst nun thut das Seine, um Mißverstand zu verhüten. Die völlig vorbehaltlose Anwendung eines aus dem Gebiete lebloser Dinge genommenen Gleichnisses auf das Gebiet der sittlichen Freiheit, beabsichtigt er nicht; tritt ihr sofort entgegen. Das Recht Gottes, freie Geschöpfe als Gefäße des Zorns zu behandeln, beruht nicht auf einer Willkür wie sie dem Töpfer zusteht, sondern darauf, daß alle Menschen seinen Zorn verdient haben. Steht es aber so, dann ist der gegen Gott erhobene Vorwurf vollends ganz unbegründet. Nicht willkürlich handelt Gott, wenn er ohne Rücksicht auf Geburtsvorzüge die ungläubigen Juden sammt den Heiden verwirft. Vielmehr ist darin Gott nur in Ausübung seines gerechten allgemeinen Zorns begriffen. Statt also Gott wegen Verwerfung eines Theils der auf Geburtsvorzüge Trotzen=

den zu verklagen, hat man vielmehr seine Langmuth zu bewundern, daß er nicht alle und daß er sie nicht sofort verderbte, daß die Langmuth dem Zorne in den Arm fiel, um die sich Bekehrenden auszunehmen. Diese sich Bekehrenden sind dann eben nicht mehr Gefäße des Zorns, sondern des Erbarmens, und freilich werden sie ihre Errettung, die sie nicht durch äußere Vorzüge, sondern um freier Buße willen, durch die an keine äußeren Vorzüge gebundene Gnade erlangen, nicht sich, sondern dieser freien Gnade zuschreiben, die sie, die völlig Unberechtigten, vorherbereitete zur Herrlichkeit ehe sie waren und ehe sie es wußten. Aber das alles, statt einen Vorwurf gegen Gott zu begründen, ist nur ein Preis seiner Langmuth, seiner auch im gerechten Zorne erbarmenden Liebe. — Das ist es, was Paulus im Römerbriefe den Juden nicht nur, sondern auch den Heiden vorhält. Seine Absicht dabei, in Bezug auf die Heiden namentlich, geht dahin, sie der freien Gnade zu versichern, welche sie aus ganz unberechtigtem Nichtvolk zu einem Bestandtheile des heiligen Volkes gemacht hat (Röm. 9, 13); aber zugleich auch will sie Paulus ernstlich dadurch ermahnen, daß sie sich dieses Gnadenstandes nicht überheben, sondern sich beeifern, ihn ja nicht wieder einzubüßen (11, 20—22). — So nun, und nicht ohne Rücksicht auf den angegebenen nächsten Zweck seiner Darstellung, ist die Lösung zu verstehen, die Paulus an jener Stelle des Römerbriefes dem großen Welträthsel giebt, dem Räthsel von der Freiheit und ewigen Vorherbestimmung. Langmuth heißt das Wort der Lösung. Der für den Verstand unlösbare Widerspruch zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen Vorherbestimmung und Freiheit, zwischen Gerechtigkeit und Gnade ist gelöst für den, der Gott als den Langmüthigen kennen lernt. Langmuth ist die aufgehaltene, in Zeit umgesetzte Ewigkeit. Langmuth ist die in die Vorherbestimmung hineintretende, gleichsam die Starrheit derselben lösende, sie dehnbar machende, Möglichkeit freier Buße. Langmuth ist die freie Gnade des ewig Vorherbestimmenden; frei, und doch so, daß darum nicht die Vorherbestimmung aufhört Vorherbestimmung zu sein. Langmuth

ist die aus strafender Gerechtigkeit in eine nur zum Theil strafende, zum andern Theil erbarmende, gnädig lohnende verwandelte Gerechtigkeit. Langmuth ist das, wodurch sich der christliche Gott unterscheidet vom heidnischen Fatum, von der pharisäischen Heimarmene und von jeder gnostisch erdachten Gottestiefe, in welcher doch jedesmal alle Freiheit des Schöpfers und der Geschöpfe verschwindet. — Im ganzen Bereiche der apostolischen Schriftstellung ist also jene paulinische Stelle die eigentlich classische Stelle für die christliche Lösung des großen Welträthsels. Nicht als wäre Paulus der Erfinder dieser Lösung; denn überall fußt er mit seinen Gedanken, Gedankenwendungen, Redewendungen, Wortwendungen auf dem gemeinsamen Stoffe von Gedanken- und Wortwendungen, den überhaupt alle Apostel, mündlich und schriftlich, nur soweit als es durch ihre Eigenthümlichkeit und durch die Umstände bedingt war, eigenthümlich gestalteten. — Aus des Petrus Worten nun aber erfahren wir, daß jene eigenthümliche Gestaltung, welche Paulus im Römerbriefe der apostolischen Lehre von der Langmuth gegeben, von den Aposteln als die eigentlich classische erkannt wurde; wir erfahren zugleich, daß der ganze Brief des Paulus an die Römer als die eigentlich classische Formung des apostolischen Lehrstoffes über das Verhältniß zwischen Juden und Heiden, so wie er den Heiden überliefert werden sollte, galt. Der Römerbrief des Paulus gilt dem Petrus als der Heidenbrief im vorzugsweisen Sinne. Denn Petrus erinnert die Heidenchristen Kleinasiens, an die er ja zunächst schreibt, an diesen Brief und an dessen wichtigste Stelle, und er erinnert sie daran mit der Wendung: das habe Paulus ihnen geschrieben. Freilich würde er so nicht sprechen können, wenn nicht die apostolische Briefstellung überhaupt immer die ganze Kirche vor Augen hätte, auch da wo zunächst ein beschränkter Leserkreis angeredet wird. Des Petrus Worte nöthigen also hier gleichzeitig zu der Annahme, daß für den Vertrieb der apostolischen zunächst an engere Kreise gerichteten Briefe über die ganze Kirche hin, mit Vorbedacht gesorgt wurde. Zugleich beweisen die Worte, daß auch des

Petrus beide Briefe, obgleich der erste einen engeren Leserkreis auch für sich in Anspruch nimmt, doch von ihm sogleich auch als Briefe an die ganze Kirche gemeint waren. Galt so der Römerbrief sowohl, als auch unser Petrusbrief allen Heiden insgemein, so ergab sich die Wendung, mit der Petrus hier eine Stelle des Römerbriefes in Bezug nimmt: „wie Paulus euch geschrieben" — um so mehr von selbst.

Die vorliegenden Worte sind, wie man sieht, in mannichfachster Beziehung wichtig, zum Verständnisse des Geistes nicht nur, sondern auch der äußeren Geschichte der apostolischen Schriftstellung. Diesen Gewinn haben sich die Ausleger entgehen lassen. Grotius zwar, nach des Oecumenius Vorgange, geht auf den Römerbrief zurück, aber er wendet gerade dies zu Gunsten seiner Ansicht, als sei unser Brief an Judenchristen geschrieben; denn der Römerbrief enthalte vieles an die Juden besonders Gerichtete. Als käme es darauf an! Als wäre nicht die Lehre von der Langmuth gerade die Lehre, wodurch die Stellung der Heiden im Reiche Gottes, allerdings gegenüber dem Trotze der Juden auf ihre Geburtsvorzüge, erklärt werden soll! Andre Ausleger meinen vom Römerbriefe ganz absehen zu dürfen. Mit der Bemerkung, daß das καθώς nicht einzig auf das unmittelbar Vorangehende sich beziehe, meint Calov die Sache abgethan zu haben, und ist dabei seiner Ansicht, als sei unser Brief an Judenchristen gerichtet, so sicher, daß er eben darum die von Petrus angezogenen paulinischen Stellen im Hebräerbriefe sucht. Geht aber das καθώς auch nicht einzig auf das soeben von der Langmuth Gesagte, so kann man doch nicht, ohne dem Schriftsteller Unrecht zu thun, verabreden, daß es zunächst darauf geht. Calov sagt, im Hebräerbriefe sei ja auch mancherlei von Christi ewigem Throne, von der Zerstörung der Welt u. s. w. die Rede — aber kann man denn deshalb die bestimmte Hinweisung auf die Lehre des Römerbriefs von der Langmuth umgehen? da doch Petrus deutlich sagt: die Langmuth haltet für Heil, wie euch Paulus geschrieben. Benson, richtig davon ausgehend, daß unser Brief an die asiatischen Christen gerichtet ist, schließt

doch fälschlich hieraus, der Römerbrief könne nicht gemeint sein; denn — man werde nicht leicht zu einem Freunde sagen: „dieser oder jener hat an Sie geschrieben," wenn er ihm nur eine Abschrift des an einen andern gerichteten Briefes zugeschickt hat. Aber der Römerbrief heißt wahrlich nicht blos deshalb ein „an euch" Heidenchristen geschriebener, weil die Heidenchristen außerhalb Rom Abschriften erhalten haben. Pott nun gar will vom Römerbriefe nichts wissen, weil darin Paulus von der Langmuth in ganz anderm Sinne und Zusammenhange spreche als Petrus! Lieber also, statt aus Petrus zu lernen, daß er in ganz demselben Sinne wie Paulus von der göttlichen Langmuth lehre, denkt Pott an einen verloren gegangenen Brief! Die bequemste Auskunft! indeß, wer auch nur einigen Eindruck hat von dem Walten des göttlichen Geistes über der apostolischen Schriftstellung, der wird nicht so leicht, nicht so ganz ohne Noth, nicht so ganz gegen die klare Thatsache, bei der Hand sein mit der Vermuthung von verloren gegangenen Apostelbriefen — der h. Geist, durch dessen eingegebene Weisheit Paulus alle (V. 16) seine Briefe geschrieben, wird wohl dafür gesorgt haben, daß diese der ganzen zukünftigen Christenheit bestimmten (2 Tim. 3, 16) Urkunden nicht in einem Felleisen an uns gelangt sind, was ein Loch gehabt hätte, um den oder jenen Brief so sinnlos zufällig zu verzetteln! De Wette, Bedas richtige Bemerkung anführend, daß jeder paulinische Brief allen Christen gelte, benutzt dies, um auch seinerseits zu rathen, und räth auf den ersten Brief an die Thessalonicher, aus welchem auch V. 10 eine Reminiscenz sei, und welcher ganz eigentlich von der Zukunft handle. Aber, wenn und sofern man einmal über den Römerbrief hinausgehen muß, ist es ja ganz müßig, herumzurathen — denn außer der unmittelbaren Beziehung auf den Römerbrief, sind natürlich alle paulinischen gleichberechtigt, als von Petrus hier angezogene zu gelten. Die paulinischen Stellen in Betreff der Zukunft Christi allein herauszusuchen, ist gar kein Grund; daß das *περὶ τούτων* V. 16 keineswegs auf diese einzelne Lehre allein geht, wird sogleich erhellen. —

Die Bezeichnung, die Petrus dem Paulus hier giebt; „unser geliebter Bruder“, erklärt Grotius für einen Zusatz der Abschreiber! Calov antwortet dieser bodenlosen „Willkür“, die aus der Schrift ausstreicht, was zu der vorgefaßten Meinung nicht paßt, mit Tertullians Ausruf: **Vae addentibus! vae detrahentibus!**

V. **16.** Wie auch in allen seinen Briefen, indem er in denselben von diesen Dingen redet — alle die verschiedenen obwohl innig zusammenhängenden Fragen der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, welche Petrus jetzt behandelt — nicht die bevorstehende Wiederkunft Christi allein, nicht die den Gedanken eines thatsächlichen göttlichen Einschreitens in die Zeitentwickelung verflüchtigende Irrlehre allein, sondern namentlich auch die Lehre, daß die ganze Forderung des Christenthums in fleckenloser Bewahrung des Gegebenen besteht — alle diese Fragen sind es auch die in immer neuen Zusammenhängen durch Paulus in allen seinen Briefen besprochen werden — in welchen d. h. in welchen Dingen; aber gemeint ist: in welchen Dingen so wie sie Paulus bespricht, also: in welchen Besprechungen — manches Schwerverständliche ist, was die Kenntnißlosen und Haltlosen verdrehen — gemeint sind nicht die Verführten, sondern die Verführer, welche gerade im Gegensatz ihrer Ansprüche auf Weisheit und Forschung und im Gegensatz ihres sichern Auftretens, als Leute ohne wirkliche Kenntnisse, ohne Gehalt und ohne Halt, dargestellt werden. Welche paulinische Briefstellen es aber hauptsächlich seien, die sie verdrehen, geht aus dem hier von Petrus Besprochenen, sowie aus Paulus selbst hervor. Daß Petrus dem Paulus eine leichtmißverständliche Darstellungsweise solcher Lehren, die von den andern

Aposteln weniger mißverständlich vorgetragen würden, zuschreibe, davon erhellt hier nichts. Die gewöhnliche Ansicht, als ob des Paulus Rechtfertigungslehre von den übrigen Aposteln, wenn nicht bekämpft, so doch für mißverständlich gehalten und der Ergänzung bedürftig erachtet werde, steht zu dem, was Petrus bis hieher gesagt hat und was er hier sagt, in völligem Widerspruch. Noch mehr zu dem gleich folgenden Zusatze: — sie verdrehen das Schwerverständliche so in des Paulus Briefen — wie auch die übrigen Schriften — womit vielleicht andre schon in Umlauf gekommene apostolische Schriften, namentlich wohl der Brief des Jacobus, gewiß aber auch die alttestamentlichen (3, 2) gemeint sind — zu ihrem eigenen Verderben. Wenn also unter den Verdrehungen, die die Ketzer sich an des Paulus Schriften erlauben, auch die vorkommt: Paulus lehre die Glaubensgerechtigkeit ohne Werke und man müsse gegen Paulus die Gerechtigkeit aus den Werken lehren, so erhellt aus Petrus 1) daß die gleiche Verdrehung auch gegen die Lehren der andern Apostel angebracht wurde; 2) daß von denselben Ketzern auch die andre Verdrehung vorgebracht wurde: im Christenthum sei Freiheit und man bedürfe keines heiligen Wandels. Beide Verdrehungen widersprechen sich freilich selbst im Grunde, doch nicht so, daß man deshalb, wie es die gewöhnliche Ansicht thut, zweierlei verschiedene Ketzerparteien, eine falschgesetzliche und eine falschfreiheitliche annehmen dürfte. Sondern dieselben Ketzer, die gegen die Glaubensgerechtigkeit ankämpfen mit alten und neuen Satzungen und erfundenen Lehrgeheimnissen, dieselben huldigen daneben einer falschen Freiheit, die gegen die Forderung einer wirklichen Glaubensbethätigung und Heilsbewahrung sich verhärtet. Und diese

selbigen Ketzer verdrehen sowohl den Paulus als den Jacobus als die Evangelisten und Propheten, und werden von allen diesen übereinstimmend bekämpft mit der unwandelbar einigen Lehre des alten und neuen Bundes: daß das Heil ein gegebenes, nicht durch menschliche Werke zu machendes, daß aber die blos äußerliche Annahme des Heils eine nichtige sei, und vielmehr Festmachung, Bewahrung, Bethätigung hinzukommen müsse.

Zu V. 16. Das περὶ τούτων auf bestimmte einzelne Fragen zu beschränken, davon sollte schon die Schwierigkeit abhalten, die Grenze zu ziehn, bis wohin wir in unserm Briefe zurückzugehen hätten, um zu finden, welche der von Petrus besprochenen Gegenstände bei Paulus nachgelesen werden sollen. Auch ist es — zwar an sich ganz möglich aber doch keineswegs das Natürlichste — das Participium λαλῶν so zu nehmen: „wenn er" oder „da wo er von diesen Dingen redet". Das „redend von diesen Dingen" wird, wenn man den natürlichen Eindruck festhält, nur so verstanden werden können: „indem er von diesen Dingen spricht" — nämlich von dem „Allen" (2 Petr. 1, 3) wovon auch Petrus spricht, von dem „gemeinsamen Heile" wie es Judas nennt. Fordert aber nicht auch der ganze Zusammenhang diesen Sinn? Muß man nicht ganz den von Petrus am Schlusse genommenen Aufschwung verkennen, um das τούτων irgend auf Einzelnes zu beschränken. Will er nicht, jetzt zum Schlusse, die Leser auf das ganze gemeinsame Heil verweisen, welches durch die in brüderlicher Liebe verbundenen (V. 15) Apostel ihnen gepredigt wird, damit die Gemeinden fest und unbeirrt (V. 17) dabei verharren. Wird nicht in dem τούτων deutlich jene Bezeugung wieder aufgenommen, mit welcher Petrus seinen ersten Brief schloß: ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν θεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε (1 Petr. 5, 12). Wie dort dem Silvan, so bezeugt Petrus hier dem Paulus feierlich die vollkommene Lehreinheit. — So schließt sich auch hier der zweite Brief enge an das ganze Streben und die ganze Stimmung

des ersten Briefes an, in so übereinstimmender und doch so neugewendeter Art, daß abermals die Annahme eines falschen Petrus auf psychologische Unmöglichkeit hinausläuft. Auch für die Frage, ob Petrus oder Judas ursprünglich sei? ist dies entscheidend. Soll das, was in dem Zeugniß für Silvan, wie es der erste Brief Petri ausstellt, bereits gemeint war — nämlich ein mittelbares Zeugniß für Paulus nebst seiner ganzen Missionsgesellschaft und Missionswirksamkeit — soll dies Zeugniß, wenn es nun im zweiten Briefe ausdrücklich und ausführlich abgelegt wird, erst durch die Warnung des Judas vor den Kirchenspaltern, und durch dessen Ermahnung zur Erbauung auf dem Glauben, veranlaßt sein? Ist es nicht vielmehr hier wieder deutlich Judas, der dem ihm vorliegenden Briefe Petri den allgemeinen Gesichtspunct entnimmt, allgemein hinstellend, was Petrus in besonderer Beziehung auf die gegen Paulus gemachten Angriffe zu erläutern veranlaßt war?

Ἐν οἷς lesen wir; denn es ist das auf den ersten Blick befremdlichere; kein Abschreiber würde aus einem ἐν αἷς ein ἐν οἷς gemacht haben. Daß die Schwierigkeiten in des Paulus Schriften Schwierigkeiten der Sache selbst sind; daß die Irrlehrer, indem sie sich an die bei Paulus aufgesuchten Schwierigkeiten hängen, dies aus innerem Widerspruche gegen die christlichen Wahrheiten selbst thun — diese Ueberzeugung ruft das ἐν οἷς hervor. Petrus will sagen: „ja freilich sind das Dinge, die man, wenn man und wie man sie bei Paulus findet, mißdeuten kann, sofern man die Gehässigkeit gegen Person und Sache im Herzen mitbringt". — Calov eifert für die Lesart ἐν οἷς besonders auch deshalb, um von der Schrift als solcher den Vorwurf der Schwerverständlichkeit abzuwenden; er führt gegen die Päpstler aus: nicht die Dunkelheit der Schrift, sondern die geheimnißvolle Natur der Glaubenslehren sei es, wovon Petrus spreche. So richtig dies in der Hauptsache ist, so kann man doch nicht — und bedarf dessen auch nicht, unbeschadet der Lehre, daß die Schrift aus sich selbst verständlich sei — in Abrede stellen, daß Petrus hier die Verständlichkeit der Schrift von

der Lauterkeit und Willigkeit nicht nur, sondern auch von einer entsprechenden Vorbildung abhängig macht. Die ἀμαθεῖς verdrehen die Schrift; ἀμαθής heißt allerdings auch „ungelehrig", aber damit ist eben eine Ungelehrigkeit gemeint, die aus dem Mangel an Vorbildung kommt. Indeß ist anderseits nicht etwa Mangel gelehrter Vorbildung damit gemeint; die Irrlehrer sind ja speculative Philosophen, Sophisten (1, 16), erfahren in gelehrten Weisheitsreden (1 Cor. 2, 13). Dennoch ist es jedenfalls die gründliche Schriftkenntniß, die ihnen Petrus abspricht; zur Befähigung für eine gesunde Schriftauslegung rechnet Petrus eine Kenntniß, die freilich nicht auf eigentlich gelehrtem Wege erworben zu sein braucht, doch auf Forschung mit Verstand und mit Geist beruhen muß. So, als könnte jeder in die Schrift hineingreifen und ohne Kenntniß der ganzen Schrift eine Stelle auslegen — so versteht ja auch die evangelische Kirche die Durchsichtigkeit und Genugsamkeit der Schrift fürwahr nicht. — Außer der gründlichen Vorbildung fordert aber Petrus auch den στηριγμός. Den ganzen Zusammenhang erwägend, kann man nicht leugnen, daß Petrus hier die Haltung meint, die den Christen im Zusammenhange mit der Kirche wird. Gegen die Art, wie in der reformirten Kirche zuweilen die Schrift hervorgehoben wird, als müßte sie erst in jedem Augenblicke die Wahrheit gleichsam von neuem der Kirche geben — hiergegen spricht der Zusammenhang unsrer Stelle entschieden. Ja, wenn man auf das sieht, was sein sollte, so ist sogar der Satz der römischen Kirche zuzugeben: eigentlich sollte die Kirche die Besitzerin der ungetrübten Wahrheitsüberlieferung sein, die den Schriftforschern die rechte Haltung giebt. Aber die Frage ist auch hier wieder, wie bei 1, 15, ob die Thatsache dem entspreche, was sein sollte? ob die Kirche, die allerdings fehllos sein sollte, sich unfehlbar gehalten habe? und ob nun, da die Kirche die Ueberlieferung getrübt hat, sie statt Buße dafür zu thun und den Nothstand anzuerkennen, vielmehr sich der schriftmäßigen Reformation widersetzen durfte? Dabei bleibt jedoch das gewiß, daß die unsichtbare Kirche und ihre durch die Jahrhunderte fortge=

gangene Ueberlieferung das sein muß, was den Schriftforschern ihre Haltung giebt. Aus der Schrift neu stiften würde sich die Kirche nimmermehr lassen; auch eine Reinigung der Kirche aus der Schrift würde nicht möglich sein, gäbe es nicht eine unsichtbare, aber doch wirkliche Kirche, welcher jener Schatz nie ausgegangen ist, den weder Motte noch Rost verzehrt.

Die λοιπαὶ γραφαί auf das A. T. zu beschränken geht nicht an, es würde sich zu deren Bezeichnung, den paulinischen Schriften gegenüber, dem Petrus ein bestimmterer Ausdruck dargeboten haben. Aus dem Ausdrucke geht also hervor, daß Petrus auch andre, dem neuen Bunde angehörige Schriften kannte; sowie daraus auch hervorgeht, daß er des Paulus Schriften dem A. T. gleich stellte. Was es aber für einen Sinn habe, daraus schließen zu wollen, Verfasser unsres Briefes müsse ein „Späterer" sein, ist gar nicht abzusehn. Von einer „Sammlung" paulinischer oder neutestamentlicher Schriften spricht er gar nicht. Wenn aber, und soweit er davon spräche — was steht denn entgegen, eben dann aus unserm Briefe zu lernen, daß Petrus in soweit bereits eine h. Schrift neuen Testaments anerkannt, und als bereits zu Stande gekommen gekannt hat?

„Zu ihrem eigenen Verderben". Die sehr beherzigenswerthe Erklärung dieser Worte bei Oecumenius lautet: „wie diejenigen, welche die Propheten und Apostel getödtet haben, so auch die, welche deren Reden durch Verdrehung umbringen, unterliegen demselben Gericht; denn wie sie (die ersteren) jene getödtet und dadurch gehindert haben, daß deren Schüler im Heile durch sie gefördert würden, so verdrehen sie (die letzteren) die Reden, um andern das dadurch zu erwirkende Heil zu rauben".

V. 17. **Ihr nun, Geliebte,** da **ihr** es nun, nachdem ich es euch gesagt, **vorher wisset,** ehe die Verführung wieder an euch herantritt, **hütet euch,** daß **ihr nicht, durch die Irrung der Gesetzlosen mit**

fortgerissen, herausfallt aus der eigenen d. h. der euch angeeigneten Haltung.

Zu V. 17. Das „Vorherwissen“ bezieht sich auf die bevorstehenden Verführungsversuche, wie auf das den Verführern und den Verführten drohende Verderben. Das Vorherwissen der Leser zu schärfen, darauf kam es dem Petrus an; eben hiedurch erklärt es sich noch mehr, warum er, obwohl er die Irrlehrer zugleich schon als gegenwärtige schildert, doch das Bevorstehen der Verführung so sehr hervorhebt — um so thörichter ist es, den Wechsel zwischen Weissagung und Schilderung in Cap. 2 und 3 einem aus der Rolle fallenden Fälscher zur Last zu legen. — Ueber ἄθεσμος s. zu 2, 7. — Πλάνη kann sowohl Beirrung andrer, als Irrwahn (intransitiv) sein; hier den Sinn des Worts auf die intransitive Bedeutung zu beschränken, ist gar kein Recht: als Verführer, nicht als Irrende kommen die Irrlehrer in Betracht; als vor Verführern soll vor ihnen gewarnt werden. — Στηριγμός, was Luther „Festung“ übersetzt, ist nicht eigentlich der Ort, wo man sich hält, sondern die Haltung selbst. Uebrigens zeigt der ganze Zusammenhang, daß Petrus nicht von der Haltung blos in der eigenen, persönlich erworbenen Kraft des Glaubens und der Hoffnung redet, sondern er fordert die Einheit mit der Kirche, das Bleiben im Kirchenfrieden (V. 14); denn eben durch Losreißung von diesem werden und machen die Irrlehrer haltlos.

V. 18. Wachset aber in der Gnade und Erkenntniß unsres HErrn und Heilandes Jesu Christi — der Genitiv ist Bezeichnung des Gebenden, auch in Beziehung auf die Erkenntniß; will man jedoch in Beziehung auf die Erkenntniß den Genitiv auch als Bezeichnung des Gegenstandes nehmen, so kann man das nicht, ohne dies insofern auch auf die Gnade mit auszudehnen: Christus ist dann der die Gnade und die Erkenntniß Gebende und ist zugleich die Gnadengabe so wie der Gegen-

stand der Erkenntniß selbst. Aus Gnade und Erkenntniß, aus Versöhnung mit Gott und klarer Einsicht, besteht das Heil, beides ist ja das die Christen von den Ungläubigen Unterscheidende, beides das was ihnen Haltung giebt. In beiden sollen sie wachsen, d. h. es eben so sehr als Gegebenes anerkennen wie anderseits doch nicht müßig darin sein. So noch am Schluß neue Bestätigung der paulinischen Glaubensgerechtigkeit und der paulinischen Ermahnung zu Früchten des Glaubens! Ihm die Ehre so jetzt wie auf den Tag der Ewigkeit — auf den Zeitpunkt, wo Ewigkeit sein wird. Amen.

Zu V. 18. Mit der Ermahnung, die Haltung zu bewahren, war Petrus zu dem zurückgekehrt, was er im Anfange des Briefes gelehrt hatte. Ein Wachsen, und zwar ein fruchtbringendes Wachsen hatte er dort gefordert, jedoch, dem falschen Fortschrittsstreben gegenüber, welches kein fruchtbringendes Wachsen ist, die Aufgabe des christlichen Lebens vielmehr dahin bestimmt: auf das Festmachen des Gegebenen — also nicht auf das Darüberhinauswachsen, komme es an. Nachdem Petrus mit V. 17 zu diesem Ergebnisse zurückgekehrt war, kann er nun auch noch einmal das Wachsen, aber eben das wohlverstandene, bewahrende Wachsen empfehlen. Ein Wachsen, zunächst in der Gnade Jesu Christi. Χάρις steht im vollsten allseitigen Umfange dieses Begriffes; also wachsende Aneignung der rechtfertigenden versöhnenden Gnade bei Gott, ebenso aber wachsende Anmuth eines in hoher Christenwürde sich zum Erbarmen und zum Dulden herablassenden Sinnes (1 Petr. 2, 19, bei welcher Stelle dieser Begriff der χάρις zu erläutern sein wird) und dies beides so, das Christus der Geber dieser χάρις ist, aber er auch deren Inhalt, denn er ist es der in uns Gestalt gewinnen muß, wenn unsre Gnade bei Gott und wenn die Anmuth des christlichen Sinnes wachsen soll. Und so soll dann auch die Erkenntniß wachsen. Davon ging ja Petr. 1, 2 aus, und dahin kehrt er zurück; die Frage nach der Erkenntniß, nach deren Bedeutung im Christen=

thume, nach der falschen und wahren Erkenntniß, nach dem falschen und wahren Erkenntnißstreben, war der Rahmen, in welchen das Ganze unsres Briefes eingefügt werden sollte. Bedürfte es noch eines Beweises, so liegt im Schlusse des Briefes dieser Beweis: die falsche Gnosis ist es, gegen welche Petrus den ganzen Brief richtet. Ihr setzt er wie am Anfange, so am Schlusse die rechte Gnosis entgegen, die einestheils dadurch bezeichnet ist, daß das Wachsen in ihr ein Bewahren ist, zweitens dadurch, daß sie nur mit der χάρις und εἰρήνη (die εἰρήνη war für den Schluß schon in V. 14 voraufgenommen) zugleich wächst; drittens dadurch, daß Jesus Christus ihr Geber und Gegenstand ist. Während die falsche Gnosis den Herrscher der uns erkauft hat, leugnet (2, 1) und nur einen mythischen, speculativen (1, 16) Christus hat: hält die ächte, mit der χάρις gepaarte Gnosis an dem geschichtlichen „Herrn und Heilande Jesus Christus" fest — und verherrlicht ihn, wie das die Schlußlobpreisung ausspricht. — Der Zusatz „und Gottes des Vaters" hat weder äußere noch innere Beglaubigung. Es würde hier nur stören, Gott Vater mit erwähnt zu finden, so richtig es ist, daß die falsche Gnosis mit dem geschichtlichen Christus auch den wirklichen, geschichtlich wirkenden Gott Vater verliert — mochte nun in der von Petrus hier bekämpften Gestalt der Gnosis dieser Fortschritt auf dem nun einmal betretenen Irrwege bereits gemacht sein oder noch nicht. — „Tag der Ewigkeit" ist ein sonst nicht vorkommender Ausdruck. Was dem Schriftsteller, um auf diesen Ausdruck zu verfallen, am nächsten vorschweben mußte, ist offenbar der einfache Gedanke: während wir unsre gegenwärtigen Tage in der Verweslichkeit des zeitlichen Lebens zubringen, so wird einst, eines Tages, Ewigkeit sein; ein Tag, ein Zeitpunkt steht bevor, wo es heißen wird: nun ist Ewigkeit. Will man jedoch annehmen, daß Petrus mit mehr oder weniger bewußter Absicht bei der durch den Ausdruck „Tag der Ewigkeit" gegebenen Anschauung verweile, so kann man auch mit Benson annehmen: Tag bezeichne die Dauer, oder — wie Calov und Bengel dies deutlicher sagen: Tag der

Ewigkeit bezeichne die Ewigkeit als fortwährenden Tag ohne Nacht — aber man könnte auch ebensowohl an den Tag Gottes (V. 12) denken, mit welchem die Ewigkeit anhebt, und welcher dann freilich, da auf ihn keine Nacht folgt, nicht nur der Anfangstag der Ewigkeit, sondern die ganze Ewigkeit ist. — Die übrigen Lesarten kommen nicht in Betracht, da sich jener ganz eigenthümliche Ausdruck aus keiner derselben erklären würde, sie selbst aber als Zurückführungen des Ungewöhnlichen auf das sonst Geläufige offenbar ein Werk der Abschreiber und Uebersetzer sind.

Druck von C. Striese & Comp. in Berlin. Wallstraße 12.

14972

Dietlein

Der zweite brief Petri

Rodney King

Dietlein
Der zweite brief Petri

14972

Rodney E. King
911 1/2 E. 60th